


الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة العربي بن مهيدي -أم البواقي-

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

نقد العقل الإسلامي المعاصر
عبد الله العروي ومحمد أركون أنموذجا
- دراسة نقدية مقارنة-

مذكرة مكملة لنيل شهادة (الماستر) في ميدان اللغة والأدب العربي

مسار: نقد أدبي حديث ومناهجه

إعداد الطالب:

سمير دربال

إشراف الأستاذ:

د.فاتح حمبلي

السنة الجامعية

1437/1436 هـ

2016/2015 م


بسم الله الرحمن الرحیم


مقدمة

مقدمة

بسم الله الرحمان الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيد الأولين والآخرين، نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

العقل ملكة يتميز بها الإنسان عن الحيوان، أصله موهوب ومكسوب، به يمّيز الإنسان بين الخير والشر، والصحيح والخطأ، والنافع والضار، ينمو ويزكو بالعلم والمعرفة، ويجمد ويخمل بالجهل والإعراض عن العلم، آليات اشتغاله : الإدراك والتصور والتخيل، والتحليل والتركيب ..، إن استغل في الخير والمنفعة أبلى بلاء حسنا، وإن استعمل في الشر أفنى وأفنى.

هذه المقدمة التمهيدية عن العقل لم تؤته حقه، لأنك كلما بحثت عنه زاد غموضه وكلما ابتعدت عنه يناديك حكّم عقلك. إنّ لموضوع العقل أهمية بالغة، إذ عليه مدار النقاش والجدال في النقد المعاصر، فما الأصالة والمعاصرة، والقديم والحديث، العقل والنقل، الشرق والغرب، الأنا والآخر، وصدام الحضارات وغيرها من القضايا الفكرية الإنسانية الأخرى إلا إشكاليات تستدعي العقل ليشخّصها ويكشف عن المبهم منها.

وقد كان لموضوع "العقل الإسلامي المعاصر" نصيب وافر من الدراسات، التي خاض غمارها كتّاب ومؤلفون وفلاسفة عرب ومسلمين، وحتى المستشرقين الذين كان لهم

السّبق في إثارة هذه الإشكاليات التي انبثقت من الدراسات الاستشراقية التي أنتجتها السياقات التاريخية المختلفة كالاستعمار هيمنة الحضارة الغربية، العلمنة، البعثات العلمية.

كل هذه المتغيرات وضعت العقل الإسلامي أمام تحديات التجديد، وهذه الأخيرة هي التي أفرزت لنا الرؤى والمشاريع الفكرية المختلفة، ومن بين المفكرين الذين خاضوا وصالوا وجالوا في إشكالية "نقد العقل الإسلامي المعاصر"، نجد "عبد الله العروي" من المغرب، و"محمد أركون" من الجزائر، اللذين انتقيناهما لموضوع البحث، ولهذا كان عنوان المذكرة موسوما بـ : "نقد العقل الإسلامي المعاصر

عبد الله العروي ومحمد أركون أنموذجا – دراسة نقدية مقارنة–

في أولى محاولتنا البحثّية وجدنا أن العروي ضمن إشكالية العقل الإسلامي في كتاب مفرد وهو: "مفهوم العقل" (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 3 2001).

أما "محمد أركون" فقد تعرض لإشكالية العقل الإسلامي في كتب عدة، وقد اقتصرنا على ثلاثة منها:

– من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح،دار الساقي، ط 1 1991، بيروت، لبنان.

– الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، باريس، ط 3، 1985.

– أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط 2، بيروت لبنان، 1995.

وقد حاولنا الاستعانة بالمنهج الاستقرائي التحليلي، مشفوعا بنقد النقد، كمحاولة لنقد المشروعين الفكريين للعروي وأركون، والمقارنة بينهما، طبعا بالاستناد قدر المستطاع على الحجج النقدية والمنطقية.

أما من الناحية الإجرائية المنهجية، فقد مزجنا بشكل عام بين النظري والتطبيقي وذلك لطبيعة الموضوع المدروس، فهو مشروع فكري متكامل.

ومن بين الإشكاليات المطروحة التي حاولنا البحث فيها نذكر:

– ما مفهوم العقل الإسلامي عند العروي وأركون؟

– ما المرجعيات الفلسفية والدينية والعلمية التي انطلقا منها؟

– هل أثبت العروي حقا أن القطيعة الإبستمولوجية، والتي هي عنوان مشروعه الفكري هي الحل؟ وما المقصود بها ؟

– هل استطاع أركون أن يثبت جدارة الإسلاميات التطبيقية؟ وما المقصود بها ؟

– هل بإمكاننا أن نعقد مقارنة نقدية بصفة موضوعية بين العروي وأركون ؟

وفي سبيل معالجة الإشكاليات السالفة الذكر، كانت الخطة المنهجية كالآتي:

المقدمة: حاولنا فيها إعطاء نظرة استفهامية شاملة عن الموضوع المدروس.

مدخل نظري تمهيدي: وفيه نجد معنى العقل في القرآن، السنّة،وعند الفرق الكلامية.

الفصل الأول: العقل المطلق / العقل الإسلامي.

أولا: العقل المطلق عند العروي.

أ- المقارنة الإيديولوجية.

ب- ثورة العقل عند المعتزلة.

ثانيا: العقل الإسلامي عند أركون.

أ- العلوم الإنسانية.

ب- مفهوم العقل.

مقارنة نقدية بين العروي وأركون.

الفصل الثاني: عقل العقل/ انقطاع العقل الإسلامي

أولا: عقل العقل عند العروي.

أ- ازدواجية المنطق

ب- المنطق الأرسطي والعلم الحديث.

ثانيا: انقطاع العقل الإسلامي عند أركون.

أ- المحافظة على القيم.

ب- الانقطاعات والنهضات.

مقارنة نقدية بين العروي وأركون.

الفصل الثالث: عقل العدد والكسب/ الأرثوذكسية وتحديات النهضة.

أولا: عقل العدد والكسب عند العروي.

أ- عقل العدد.

ب- عقل الكسب.

ثانيا: الأرثوذكسية وتحديات النهضة عند أركون.

أ- الأرثوذكسية.

ب- تحديات النهضة

وقد أنهيت المذكرة بأهم النتائج التي تم التوصل اليها من خلال البحث , وهي عبارة عن اجابات لاشكاليات مطروحة حول العقل الاسلامي المعاصر عند العروي وأركون ,متبوعة بحوصلة عامة من المقارنة بينهما .

كما أتممنا البحث بملحق موجز يتحدث عن حياة الناقدين ـ العروي وأركون ـ

وفي الأخير أتقدم بالشكر والعرفان الى أساتذتي الذين علموني ما لم أكن أعلم ,وأخصّ بالذكر أساتذة النقد .

و□ من وراء القصد .

مدخل
نظري تمهيدي

1- العقل في القرآن.

2- العقل في السنة.

3- العقل لغة واصطلاحا.

4- العقل عند المعتزلة.

5- العقل عند الأشاعرة.

6- العقل عند الصوفية.

7- العقل عند السلفيّة.

خاتمة المدخل النظري

1- العقل في القرآن:

ليس لاسم العقل وجود في كتاب الله العزيز، وإنما يوجد ما تصرف منه:

عقلوه: وردت في موضع واحد من القرآن.

تعقلون: وردت في أربعة وعشرين موضعا من القرآن.

نعقل: وردت في موضع واحد من القرآن.

يعقلها: وردت في موضع واحد من القرآن.

يعقلون: وردت في اثنين وعشرين موضعا من القرآن.[1]

* عقلوه: وردت في : " *فَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ" البقرة 75.*

** تعقلون: وردت في آيات كثيرة كما ذكرنا منها:*

"*كَذَلِكَ* يبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" البقرة 242.

" إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" يوسف: 2.

" وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ۚ *أَفَلَا تَعْقِلُونَ" المؤمنون: 80.*

---

[1] سليمان بن صالح الخراشي، نقض أصول العقلانيين، دار علوم السنة، مصدر الكتاب: مكتبة صيد الفوائد. www.saaid.net.

* نعقل: وردت في: " لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ" الملك:10.

* يعقلها: وردت في : " وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ" العنكبوت: 43.

* يعقلون: وردت في اثنين وعشرين موضعا منها:

" وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۖ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ" النحل: 12.

2- العقل في السنة:

عَنْ عَلِيٍّ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " لَقَدْ سَبَقَ إِلَى جَنَّاتِ عَدْنٍ أَقْوَامٌ مَا كَانُوا بِأَكْثَرِ النَّاسِ صَلاةً وَلا صِيامًا وَلا حَجًّا وَلا اعْتِمَارًا، وَلَكِنَّهُمْ عَقَلُوا عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَوَاعِظَهُ فَوَجِلَتْ مِنْهُمْ قُلُوبُهُمْ، وَاطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النُّفُوسُ، وَخَشَعَتْ مِنْهُمُ الْجَوَارِحُ فَفَاقُوا الْخَلِيقَةَ بِطِيبِ الْمَنْزِلَةِ وَحُسْنِ الدَّرَجَةِ، عِنْدَ النَّاسِ فِي الدُّنْيَا، وَعِنْدَ اللَّهِ فِي الآخِرَةِ.[1]"

أما بخصوص درجة صحة أحاديث العقل فقد عقد ابن الجوزي في كتابه "الموضوعات" بابا ذكر فيه الأحاديث التي جاءت في شأن العقل..حكم على هذه

[1] ابن تيمية. بغية في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، ص: 60. نقلا عن: مصطفى محمد حلمي، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1426هـ.

الأحاديث كلها بالوضع، استرشادا بكلام السابقين من أئمة السنة، الذين يعتد برأيهم في الحكم على الرواة، في ضوء المعايير المعروفة في علم الجرح والتعديل، وتاريخ الرجال".[1]

3- العقل لغة واصطلاحا:

جاء في "المعجم الوسيط" :

عَقَلَ عَقَلَ عَقْلاً : *أَدرك* الأشياء على حقيقتها. و*عَقَلَ* الغلامُ : *أَدرك* وميَّزَ . يقال : ما فعلت هذا مُذْ عقلت".

العاقل: المدرك (ج) عقّال، وعقلاء، وهي عاقلة وعاقل وعاقلة الرجل: عصبته، وهم الأقارب من جهة الأدب الذين يشتركون في دفع ديته".[2]

و العقل: نقيض الجهل.

و عقل بطن المريض بعدما استطلق: استمسك.

و عقل المعتوه ونحوه والصبي: إذا أدرك وزكا".[3]

---

[1] محمد عبد الستار نصار، أحاديث العقل وأثرها في لفكر الإسلامي، دراسة حديثية فلسفية كلامية، د ت، د "، ص: 177.

[2] المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، مجمع اللغة العربية، الجزء الأول والثاني، ص: 667.

[3] معجم العين، أبي عبد الرحمان الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج1، ص: 159.

وقال ابن الأنباري: " والعقل التثبيت في الأمور، والعقل القلب، والقلب العقل، وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه من التورط في المهالك، أي يحبسه، وقيل العقل التمييز الذي به يتميز الإنسان عن سائر الحيوان".[1]

و من التعريفات والمفاهيم السابقة نجد أن مفهوم العقل تلتف حوله مفاهيم عدّة: كالإدراك، العلم، التثبيت، التمييز، الفصل.

لكن حتى هذه المفاهيم المعجمية ستتفرع عنها مفاهيم أخرى، إذا ما ارتبط العقل بالحقول العقائدية والفكرية.

4- العقل عند المعتزلة:

للعقل مع المعتزلة تاريخ حافل، إذ لم تمجّد فرقة كلامية العقل كما مجّدته المعتزلة ولهذا نجد أن الاعتزال ظهر " كحركة تصورية (ليبيرالية) تدعوا إلى موضوعية القيم وسيادة القانون العقلي في مواجهة الاستبداد والتسلّط الفردي الصاعد منذ بداية عهد بني أمية، مستندة دعوتها إلى ما اعتبرته محكما من آي الكتاب، وصحيحا مما أثر عن الرسول".[2]

---

[1] سليمان بن صالح الخراشي، نقض أصول العقلانيين، ص: 2.

[2] حسني زينة، العقل عند المعتزلة- تصوير العقل عند القاضي عبد الجبار-، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط 1، 1978، ص: 18.

إذن الفكر لاعتزالي يعتبر أن إطلاق سراح العقل، وعدم تقييده، له مرجعية من أهم مصدرين في المجتمع الإسلامي، مصدرية القرآن، ومصدرية السنة.

أما من الناحية الاجتماعية " ..نجد المعتزلة تقترب من العقلانية جزئيا، إذ اعتمدوا على العقل وجعلوه أساس تفكيرهم، ودفعهم هذا المنهج إلى تأويل النصوص من الكتاب والسنة التي تخالف رأيهم. ولعل أهم مقولة لهم قولهم بسلطة العقل وقدرته على معرفة الحسن والقبيح، ولو لم يرد بها شيء. ونقل المعتزلة الدين إلى مجموعة من القضايا العقلية والبراهين المنطقية، وذلك لتأثرهم بالفلسفة اليونانية.[1]

وقد كان للمعتزلة آراء عقلية انفردوا بها عن باقي الفرق الكلامية الأخرى، من "أشهرها القول بخلق القرآن الذي امتحن فيه عدد كبير من الأئمة، وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه".[2] وكان ذلك في عهد الدولة العباسية أيام المأمون و المتوكل ، وبلغ تقديسهم للعقل أن جعلوه مهيمنا حتى على الوحي المنزل من عند الله.

و هذا التمادي في تحكيم العقل، ما جعل مؤسّس المذهب الأشعري أن ينشقّ عنهم وينتج نوعا من التوازن العقلي والفكري.

---

[1] مجموع مؤلفات عقائد الرافضة والرد عليها –باب الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب، ج 88 ص: 207.

[2] أحمد بن عطية بن علي الغامدي، الإيمان بين السلف والمتكلمين، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1432هـ/2002م، ص: 119.

5- العقل عند الأشاعرة:

تتصل الفرقة الأشعرية اتصالا وثيقا بالمعتزلة، فقد " أخذ الأشاعرة فعلا بكثير من آراء المعتزلة، وأضافوا إليها آراء سلفية، ولا غرابة فإمامهم قضى - إن صحت الرواية- أربعين سنة يمارس تعاليم المعتزلة، ولم يعدل عنها إلا بعد ذلك".[1]

و قد كان لرائد الشاعرة "أبو الحسن الأشعري(260هـ -330هـ) دورا بارزا في الردّ على كثير من الفرق، ويروى عن أبي بكر بن الصيرفي أنه قال: " كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله تعالى الأشعري فحجرهم في أقماع السمم".[2]

و قد أنزلت الأشاعرة العقل منزلا وسطا، " وكل ما في الأمر أنهم لم يرسلوا للعقل العنان على نحو ما صنع المعتزلة. فلم يغلبوه على النقل، ولم يفصلوه عليه، بل بالعكس جعلوا بوجه عام الأولوية للنقل، وعدّوا العقل خادما له، وهما معا متعاونان".[3]

ويمكن القول عموما أن الأشاعرة فرقة كلامية، قد وضعت العقل منزلة بين المنزلتين - العقل والنقل- لأنها أدركت أن للعقل حدودا لا يمكن تجاوزها وخاصة في مجال العقيدة، حتى أن علماء السلفية زكوه في الفرق الأخرى، وعلى رأس المزكين ابن تيمية.

---

[1] إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية -منهج وتطبيق- دار المعارف، القاهرة، ج2 ، د ت ص:46.

[2] عبد الرحمان بن صالح المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1 1415هـ/1995م، ص: 338.

[3] إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ص: 48.

حيث أن ابن تيمية اعترف لهم بأنهم من أهل السنة في مقابل المعتزلة والرافضة كما فضّل أقوالهم على أقوال غيرهم من المعتزلة والجهمية والفلاسفة، كذلك ذكر لهم الإيجابيات في ردّهم على الباطنية والملاحدة.[1]

و بهذا استطاع الاشاعرة أن يخلقوا نوعا ن التوازن العقائدي والفكري في مقابل الفرق الكلامية الأخرى.

6- العقل عند الصوفية:

تميزت الصوفية في إدراكها للمسائل والإشكاليات الفكرية والعقائدية بميزتين:

اللغة : حيث استطاعت هذه الفرقة الكلامية أن تضع لغة خاصّة بها، والميزة الثانية هي التأويل حيث جعلوه الركيزة الأساسية لبلوغ المكنونات، ولذلك حتى في تعريفهم للعقل كسوه بصبغة شاعرية كـ "العقل في الاسم واحد، وسلطانه ناقص وزائد، وهو متبوع متفرع يقوى بقوة أركانه، ويزداد بزيادة سلطانه، وأول مقام العقل هو عقل الفطرة، وهو الذي يخرج به الصبي والرجل من صفة الجنون، فيعقل ما يقال له لأنه ينهى ويؤمر، ويميز بعقله بين الخير والشر ويعرف به الكرامة من الهوان والربح من الخسران..."[2]

---

[1] ينظر: عبد الرحمان بن صالح المحمود، موقف ابن تيمية من الشاعرة، ص: 699.

[2] موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي لـ: رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1 1999، ص: 646.

وقد تدرج العقل الصوفي على عدة أطوار حتى تبلور في صورته المتكاملة اليوم حيث بدأ في الطور الأول بالنسك والعبادة والزهد، تاركا الدنيا متجها نحو الآخرة بالطاعات والقربات، بغية تطهير الروح والجسد، ومثل هذا الطور الحسن البصري (110= 728) وإبراهيم ابن أدهم (159= 778) ورابعة العدوية (185= 801)، وفي هذا الطور لم تبلور نظرية ولم تنشر فكرة.

ثم في المرحلة الثانية اتجهوا نحو النفس لكشف الأسرار وتوضيح الأحوال والمقامات مسلحين بالعشق والشوق والخوف والرجاء، والحب والوجد، وقد كانت أشبه بالدراسات السيكولوجية، وقد مثّل هذا الطور : المحاسبي (242= 857) وذو النون المصري (244= 859)، وأبو يزيد البسطامي (260= 874) الذي عني بحال الفناء، وهي أقصى درجات المريد، وبذلك وضعت دعائم نظرية الإتحاد، وقد أقام هذه النظرية الجنيد والحلاّج.

أما في الطور الثالث فظهر رجال أشبه ما يكونون بالفلاسفة، وعلى رأسهم السهرودي المقتول (586= 1191)، ومحي الدين بن عربي (637= 1240) صاحب مذهب وحدة الوجود، وفي هذا الطور اكتمل التصوف الفلسفي.[1]

---

[1] ينظر: إبراهيم مدكور، الفلسفة الإسلامية، ص: 68-69.

7- العقل عند السلفيّة:

السلفيّة كمصطلح تعود إلى لفظة السّلف، وهو "اصطلاح يراد به من قدّم الكتاب والسنّة على رأيه، فإن أدرك عصر خير القرون وهو عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين فهو من السلف اصطلاحا، وإن لم يدرك هذه الفترة فهو على طريقة السلف ومنهجهم والمتبعين لهم بإحسان".[1]

وقد جعلت هذه الطائفة العقل في مكان لا يحيد عنه، وهو أن لا يتقدم على النقل حتى أن الدكتور محمود بن عبد الرزاق الرضواني جعلها من القواعد الأساسية في كتابه -مختصر القواعد السلفية في الصفات الربّانية- والتي أطلق عليها "المحذورات" من تقديم العقل على النقل. لأن ذلك ينافي معنى الإسلام والإذعان لرب العالمين، لأن الله أرسل الوحي وأمرنا بتصديق ما جاء فيه من أخبار، وتنفيذ ما جاء فيه من أوامر، وأن نقف عند حدود مدركاتنا.[2]

وصاغ إمام هذه الفرقة "أحمد بن حنبل" منهجا مضبوطا، وحدد فيه أصول وقواعد ذكرها ابن القيم بهذا الترتيب:

---

[1] محمود بن عبد الرزاق بن عبد الرزاق بن علي الرضواني: مختصر القواعد السلفية في الصفات الربانية، مكتبة سلسبيل، القاهرة، ط 3، 1426هـ /2005م، ملحق الكتاب.

[2] ينظر: المصدر السابق، ص: 35.

الأصل الأول: النصوص: فإذا وجد النص أفتى به، ولم يلتفت إلى من خالفه... ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا ولا ...

الأصل الثاني: ما أفتى به الصحابة: فإنه إذا وجدت فتوى عندهم – الصحابة– لم يعدها إلى غيرها، ولا يقدّم عليها رأيا ولا قياسا.

الأصل الثالث: إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة.

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه ويرجّحه على القياس.

الأصل الخامس: القياس للضرورة: حيث إذا لم يجد في مسألة ما نص صريح، ولا قول صحابي، ولا أثر مرسل أو ضعيف، عدل إلى القياس للضرورة.[1]

وتمثل هذه الفرقة قطبا منفردا في تعاملها مع التراث وتمسكها به، وعدم الاعتراف بالعقل كحاكم على النصوص الشرعية، ولذلك كانت حروبها الفكرية وحتى السياسية على مدار التاريخ ضد كل الفرق التي تخالفها، والتي هي في نظرها ضالّة عن الطريق المستقيم الذي أمرنا به الله، ورسمه لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم.

---

[1] ينظر :محمد عمارة، السلفية، دار المعارف للطباعة والنشر،سوسة، تونس، ط 2،د ت، ص:23-24.

خاتمة المدخل النظري:

تعد هذه الفرق التي تعرضنا إليها سابقا، – المعتزلة، الأشاعرة، الصوفية، السلفية– من الفرق الكلامية التي لها تأثير وحضور إلى يومنا هذا، فمنها ما هو متطرف في اعتناق النزعة العقلية كالمعتزلة ومنها ما هو مرتبط بالنقل ارتباطا وثيقا كالسلفية، ويوجد ما هو نافذ إلى المعاني والدلالات الباطنية كالصوفية، كما نجد من يوازن بين هذه وتلك كالأشاعرة.

وكل هذه الفرق التي انتقيناها لها صلة بالعقل الإسلامي الذي خاض فيه كل من عبد العري ومحمد أركون بالنقد والدراسة والتحليل، وهذا ما سينكشف لنا في الفصول الثلاثة اللاحقة إن شاء الله.

الفصل الأول

العقل المطلق / العقل الإسلامي.

المبحث الأول: العقل المطلق عند العروي.

أ- المقارنة الإيديولوجية.

ب- ثورة العقل عند المعتزلة.

المبحث الثاني: العقل الإسلامي عند أركون.

أ- العلوم الإنسانية.

ب- مفهوم العقل.

مقارنة نقدية بين العروي وأركون.

المبحث الأول: العقل المطلق [1] عند العروي:

أ- المقارنة الإيديولوجية:

أول ما اتّجه العروي في رحلته الفكرية للبحث عن العقل العربي، اختار نموذجا ورائدا من رواد الإصلاح الفاعلين في الأمة العربية، وهو "محمد عبده" "قد يتصور الباحث المبتدئ أن من الطبيعي مقارنة أقوال عبده بسائر المقالات الإسلامية، لأن هذا العمل سهل وممكن أما مقارنتها مع ما استحدث من أقوال النصارى واليهود والدهرية ..الخ من شتى الاتجاهات فهذا أمر عسير لا يقوم به إلا المتخصصون وهم قلة".[2] ولذلك كان من أجل أخذ العينات الفكرية ,أن يقارن عقل وفكر "محمد عبده" بنظرائه المجددين من أهل الكتاب – اليهود والنصارى–، وهذا كله في سبيل الكشف عن المفارقات التي سقط فيها عبده وأمثاله – على حد تعبير العروي–.

"لا ندعي أننا لو كنا محله لفكرنا بغير فكره، أو أننا لا نخضع بدورنا لحد موضوعي من نوع آخر، كل ما نقول هو أنه كما لا يجب رده قسرا إلى حظيرة المتكلمين، لا يجب اعتبار أجوبته حلولا شافية كافية لمشكلات العصر".* لأنه لكل عصر حاجاته، وسائله وأهدافه. فالأمة الإسلامية، ليست هي الوحيدة على كوكب الأرض، بل توجد بالمقابل أمم

---

[1] عبد الله العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2001 ص:34.

[2] المصدر نفسه، ص: 35.

* العقل المطلق: أراد به العروي عقل النظر في الكون.

تدين بديانات غير ديننا، وتعتقد اعتقادات غير اعتقاداتنا، لكن بالمقارنة فقط سينكشف من الأمم وظّف العقل، بالمقابل تعطّل عند آخرين.

بإمعان النظر في المجتمعات قصد التمييز بينها، نجد أن هناك من يقول بأنه مجتمع إسلامي، ويطبق في حياته اليومية ما دعا إليه الإنجيل من زهد في الدنيا وإعراض في العلم واعتقاد الكرامات، ومجافاة العقل، والمجتمع الثـاني يقول إنه مسيحيي ويعمل عكس ما جاء في كتابه المقدس،و يعمل لدنياه كأنه يعيش أبدا، يتصرف جازما بأنّ للكون سنن لا تخرق بل يعتبر الانتفاع من كل مجالات الحياة ضرب من ضروب العبادة، وعليه فإنه لا يحوز ردّ جمود وتخلّف المسلمين إلى عقيدة الإسلام.[1]

معلوم أن "محمد عبده" كانت له لقاءات مع الفيلسوف الانجليزي "هربرت سبنسر" قد سأل "هذا الأخير: ما يقول علماء الإسلام في الله، هل هو داخل العالم أو خارجه. فأجابه الإمام بما أجاب (ص: 453)[2] معلوم كذلك أن سبنسر ممن روّجوا لنظرية داروين في التطور والارتقاء، حيث عمّمها على المجتمع البشري.[3]

قد يأخذنا هذا اللقاء الذي جرى بين عبده وسبنسر إلى المكاشفة التي تبحث عن العقل الذي سأل به سبنسر، والعقل الآخر الذي أجاب به عبده.

---

[1] ينظر: عبد الله العروي: مفهوم العقل ، ص: 53.

[2] الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات، ص: 453. نقلا عن: المصدر نفسه، ص: 74.

[3] عبد الله العروي: مفهوم العقل ، ص: 74.

ففي عقل الفيلسوف الانجليزي من مفهوم التطور، الذي تكون نتيجة تراكم المعارف الموضوعية الدقيقة عن الأحياء والأموات، لا يمكن بحال أن يكون المفهوم نفسه الحاضر في ذهن محمد عبده، الذي لا يعرف عن التطور إلا المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي.[1]

ما أراد العروي قوله هو أنه ما يقال عن نظرية التطور يقال على العلوم الأخرى أي أن العقل الغربي هو نتيجة محصّلة، أم العقل العربي فهو تقليدي كلاسيكي.

صحيح أن العروي قد يكون محقا في ما ذهب إليه، لكن العروي في مقارنته العقل العربي بالعقل الأوروبي، وكشف البون بينهما،أخذ سبنسر كنموذج للعقل الأوروبي، إلا أن استدلالاته بالجدال الذي جرى بين عبده وسبنسر كشف فيه عن جزء، ولم يكشف عن الأجزاء المتبقية.

سنشهد سبنسر نفسه على حضارته الغربية، حيث يعتبر "أعظم فيلسوف يحترمون عقله وعلمه: إن الأفكار المادية التي تغلبت في أوروبا على الفضائل قد محت الحق من عقول أهلها، فلا يقولون منه إلا تحكيم القوة ...هذا ما سمعه الأستاذ الإمام من الفيلسوف هربرت سبنسر في 10 أغسطس 1903 وكتبه عنه، وقد زادنا في روايته اللفظية له عنه

[1] ينظر: عبد الله العروي: مفهوم العقل ، ص: 75.

ما يدل على أنه كان يتوقع هذه الحرب الوحشية، ويعدها من سيئات الأفكار المادية وضعف الفضيلة..."[1]

وبهذا يكون قد شهد شاهد من أهلها.

حتى نظرية التطور التي استشهد بها العروي ليمايز بين العقل الغربي والعقل العربي لا نستطيع أن نحكم عليها كشاهد على العقل، لأن العقل الإسلامي بل الإنساني يرفضها فـ " نظرية التطور: ظهر كتاب أصل الأنواع لتشارلز دارون الذي يركز على قانون الإنتقاء الطبيعي، وبقاء الأنسب، وقد جعلت الجّد الحقيقي للإنسان جرثومة صغيرة عاشت في مستنقع راكد قبل ملايين السنين، والقرد مرحلة من مراحل التطور التي كان الإنسان آخرها وهذه النظرية أدت إلى انهيار العقيدة الدينية ونشر الإلحاد".[2]

و إن قيل أن العروي لم يقصد نظرية التطور بحد ذاتها، بل راد التطور كمفهوم نقول له هذا ما ستجده لاحقا بإفصاحه عن القطيعة المعرفية مع التراث.

---

[1] محمد بن رشيد بن علي رضا: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990، ج 8، ص: 327.

[2] الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف: الندوة العلمية للشباب الإسلامي دار الندوة العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط 4، 1420هـ، ج 2، ص: 680.

ب- ثورة العقل عند المعتزلة:

خصّص العروي جزءا هاما ومركزا في كتابه - مفهوم العقل- للمعتزلة، بصفتها الفرقة الكلامية التي لم تجعل للعقل حدودا تعرقله أو تحده و"...إذا أردنا أن نعرف ماذا يعني العقل في أفهام المسلمين، في أيّ شكل وصورة يقبلونه، وفي أي شكل وصورة يرفضونه وجب التركيز على الاعتزال بصفته الأصل الضروري والأس اللازم لكل علم كلامي، لا كلام بدون موقف أولي اعتزالي ولا اعتزال بدون تحول إلى علم كلام مطلق شامل".[1]

فالعروي جعل من الاعتزال محورا للفلسفة الإسلامية، إذ لا كلام بدون موقف اعتزالي كما أفصح، إلا أن " الخصوم، ومنهم محمد عبده، إن المعتزلة خرجوا عن حدّ العقل، إذ طالبوه وهو المحدود بالكشف عن حقيقة اللا محدود، لكن المعتزلة يستطيعون أن يجيبوا أن غيرهم فرط في عقله وأخضعه لما لا يعقل مهما كان اسمه ونعته، عندما ينقد الخصوم الاعتزال وانتهاجه العقل ماذا ينقدون بالضبط ؟ يتضح لنا ذلك إذا عدنا إلى تجارب من كان يدين به قبل أن ينقلب عليه".[2]

وبالعودة إلى تاريخ الاعتزال ينكشف أن الاعتزال ليس وليد رغبة فرد أو جماعة لأن العقل كامن في كل إنسان بشري، سواء أكان مسلما أو غير ذلك، بل إن النصوص

---

[1] عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص: 79.

[2] المصدر نفسه، ص: 84.

وما حوتها من إشكالات ظاهرية وباطنية، هي التي حركت الدوافع والبواعث لميلاد هذه الفرقة الكلامية لأن "الاعتزال عبارة عن واقع غير زائل هو رغبة الفرد العاقل في فهم (عقل) المعروض عليه من نصوص، إن الأضداد في اللغة و"المشكّل" في الحديث والمتشابه في آي القرآن، كل ذلك وجد في النصوص ذاتها، وهو بالتالي سابق على الجدال الاعتزالي، بل هو الباعث عليه والمحرك له، لو كان اليقين ينبع تلقائيا من النص بدون إكراه من أي نوع لما ظهرت الفرق أصلا".[1]

وبهذا يكون العروي قد تجاوز الاعتزال كعقيدة، ليغوص في أعماق الظاهرة الاعتزالية ويستنتج أن النصوص هي التي صنعت الفرق الكلامية بشتى تنوعاتها العقائدية والفكرية. وبالمقابل فالنصوص الجامدة تلبس ثوب اليقين تموت عند ولادتها، فكيف إذا كانت هذه النصوص وحي منزل.إذن فإن الاختلاف يأتي من نوعية النص وليس العكس.

من الخصائص التي تتسم بها المعتزلة هو أسلوب النقاش، وكيفية طرح الإشكالات أي يتعاملون مع النصوص بشكل خاص، وذلك بهدف بلوغ القناعة التي توصل إلي اليقين وأحسن ما تتمثل به هو الجاحظ، " لذا يراه يتلذذ بأسلوب النقاش، أكثر مما يتحمس للخلاصة، وإنما يميز، على تفاوت كل من اعتنق الاعتزال والتزم به، لا يدل على ضعف وتدهور بقدر ما يدل على اعتزاز وقوة الفتوة هذا هو حكمنا اليوم على ذلك الموقف".[2]

---

[1] عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص: 85.

[2] المصدر نفسه، ص: 85.

وبالتالي فالعروي أثبت بأن الاعتزال ليس نقدا، بل هو مجرد مزايدة، لأنه نقد للنص والعقل معا، وليس للاعتزال كما يوصف أن جميع الفرق تعددت قراءتها للنصوص ومن هنا تتفرع التأويلات، وهذا ما أسّس علم الكلام.

لكن العروي بانتصاره المطلق للمعتزلة، لأنها مجدت العقل وفتحت به آفاقا لم تكن ستفتح لو بقي العقل الإسلامي في حدود المنقول، كما أن العقل الذي هو موضوع دراسته – العروي– وقد أيده بذاتية وموضوعية في آن واحد، لأنه مجال بحثه ودراسته.

قد يكون هذا التأييد المطلق من العروي للمعتزلة مصيبا في جانب، ومقصر في جانب آخر، أما الجانب الأول فهو ما توصل إليه من نتائج واستنتاجات، يبقى الجانب الثاني وهو أن المعتزلة في توظيفها للعقل لم تتوجه به إلى الجوانب الاجتماعية،بل أدارته إلى العقيدة الإسلامية، وبالذات في "نفي صفات الله عز وجل مما لا يجهله أي طالب علم، كما أن مذهب السلف في تقرير صفات الله عز وجل في أتم وضوح وأجلى حقيقة فإن السلف رحمهم الله يثبتون صفات الله عز وجل كما جاءت في الكتاب والسنة دون تحريف أو تأويل مع معرفتهم بمعانيها وتوقفهم في بيان كيفياتها، لأنهم يؤمنون بأن الكلام في صفة كل شيء فرع عن تصور ذاته، والله عز وجل له ذات لا تشبه الذات ولا يعلم أحد كيفيتها".[1]

---

[1] غالب بن علي عواجي: فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر والتسويق، جدة، ط 4، 1422هـ /2001م، ج 3، ص: 1179.

حتى أن "أبو الحسن الأشعري" والذي اعتنق الاعتزال لعقود، قد رجع عن عقيدته الاعتزالية، بل وأصبح من خصومها، "قال الأهوازي: سمعت أبا عبد الله الجمراني يقول: لم نشعر يوم الجمعة وإذا بالأشعري قد طلع على منبر الجامع بالبصرة بعد الصلاة ومعه شريط، فشده إلى وسطه ثم قطعه وقال: اشهدوا علي أني كنت على غير دين الإسلام وإني أسلمت الساعة، وإني تائب من الاعتزال، ثم نزل".[1]

وتصريح كهذا من قطب من أقطاب علم الكلام، ذا دلالات حادة: لأنه لم يقل بأنه عاد من الاعتزال معتبرا له الاعتزال كفرقة أو مذهب في الإسلام، بل اعتبرها خارج حمى الإسلام العقائدية.

ومن المآخذ على المعتزلة هو ردهم لأحاديث صحيحة ثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم، منها حديث موسى وملك الموت الذي رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة– لما جاء ملك الموت إلى موسى عليه السلام ليقبض روحه، فقأ عينه، فرجع إلى ربّه، فرد إليه عينه– ولأن هذا الحديث يتعارض مع عقل المعتزلة، تمّ ردّه وإنكاره.[2]

[1] شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، تحقيق: عمر عبد السلام تدموي، ط 1، 1407هـ /1987م، ج 24 ص: 155.

[2] ينظر: عبد الله بن عبد الرحمان بن عبد الله بن إبراهيم بن فهد بن حمد بن جبرين: التعليقات على متن لمعة الاعتقاد، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط 1، 1416هـ /1995م، ص: 138.

كما نشير إلى أن المعتزلة أنكروا رؤية الله عز وجل يوم القيامة، وردّوا أحاديث الآحاد والأكثر من ذلك هو فرضهم لهذا التأويل والاعتقاد في الخلافة العباسية، حيث تم تعذيب علماء – منهم أحمد بن حنبل– وقتل آخرين، وهذا كله مبثوث في كتب التاريخ الإسلامي.

ثانيا: العقل الإسلامي عند أركون:

أ- العلوم الإنسانية:

عندما أراد أركون أن ينقد العقل الإسلامي، كان في توجهه باحثا ومريدا للكشف عن الحقائق، أي التمييز بين المعرفة الصحيحة والخاطئة، في التاريخ الإسلامي، ولهذا فإن الوسائل التي تبناها من أجل المقاربة النقدية كانت مغايرة من حيث الاصطلاح، ومن حيث المنهج والتحليل، لذلك "إذا ما أردنا تشكيل علم تاريخ جديد – بالفعل– للأديان فانه ينبغي علينا أن نهتم بالأبعاد الثلاثة التالية للمعرفة، أي المعرفة القائمة على الأسطورة والمعرفة لتي ينتجها علم التاريخ النقدي، ثم أخيرا المعرفة التي يؤمنها لنا النقد الفلسفي".[1]

جوهر هذا القول التمهيدي لأركون يدور حول ثلاث محاور رئيسية، وهي علوم تشغل حيزا على مدار التاريخ الإنساني ككل، إلا أن أركون جرّها إلى الحقل الإسلامي في سبيل إنتاج قراءات جديدة – على حد تعبيره–.

[1] محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر– من فيصل التفرقة إلى فصل المقال .تر: هاشم صالح، دار الساني، بيروت، لبنان، ط 2، 1995م، ص: 42.

"من المعروف أن المعرفة الأسطورية مخصّصة عموما لدراسة الأساطير الإغريقية واللاتينية ...و كما قلنا سابقا، فإن أديان الوحي كانت قد رفضت حتى الآن أن تعترف بوجود أي معرفة أسطورية في نصوصها التأسيسية، وهنا تنبثق أمامنا مسألة العقل "العلمي" الذي يفصل بكل هيبته بين المعرفة الصحيحة/ والمعرفة الخاطئة".[1]

المتتبع لمؤلفات أركون يجده قد فرّغ الأسطورة من مضامينها التقليدية، وملأها بمفاهيم عقائدية وإيديولوجية ونفسية، وذلك لتتطور إلى شكل آخر، قد يعين ويساعد في دراسة العقل الإسلامي، فقد رأينا "بأم أعيننا كيف تحل عمليات الأدلجة محل عمليات التخريف، حيث تظل النواة الأسطورية التأسيسية موجودة ولكنها مقنعة أو محجوبة بشكل يقل أو يكثر، وهي لا تزال مستمرة في إعادة تنشيط التصورات والرؤى القديمة جدا".[2]

و هذا البعد الذي أضفاه أركون للأسطورة هو الذي تشتغل عليه الحركات السياسية والدينية خاصة، لأن الهدف الأسمى هو خدمة الخطابات الدينية لأنها تضمنها التقديس والتعالي والعقلنة.

---

[1] محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، ص: 43.

[2] المصدر نفسه، ص: 45.

أما علم التاريخ الذي تحدث عنه أركون، فهو الأنتروبولوجية التاريخية للإسلام حيث يخرجه من مجالاته الضيقة إلى أخرى واسعة، وهذا بهدف فهمه ورؤيته بطريقة صحيحة. كما يستكشف الدلالات المكنة والمحتملة التي يفتحها البحث العلمي.[1]

بقي لنا النقد الفلسفي، وهذا يأتي بعد تجميع المعلومات والمعطيات اللازمة للدراسة ثم السير "بمسار معاكس لذلك، فهي تفرض باستمرار من أجل كبح جماح التجاوزات الدوغماتية والإيديولوجية وإرادات القوّة والهيمنة. هاتان العمليتان هما: تدريس التفكير المتعالي من أجل تشكيل دائرة مثالية من التواصل. كما أنها تجبر كل حكم أو رأي متزن أي أخلاقي على الخضوع لامتحان الصلاحية أم عدم الصلاحية".[2]

إن المحاور الثلاثة التي قدمها أركون – الأسطورة وعلم التاريخ النقدي والنقد الفلسفي– من أجل إعادة قراءة التاريخ الإسلامي في ضوء العلوم الإنسانية الحديثة. ومن الأدلة التي يقدمها أركون على فاعلية ما ذهب إليه أنه تقدم إليه "...باحث أمريكي يدعى دافيد. س. بروز David .S .powers يحضر في جامعة برنستون أطروحة دكتوراه نشرت مؤخرا تحت عنوان: دراسات في القرآن والحديث، فشكل القانون الإسلامي الخاص بالإرث ...وقبل أن ينشر أطروحته عرض عليّ هذا الباحث فصلا منها لكي أنشره في

[1] محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، ص: 45-46.

[2] المصدر نفسه، ص: 48.

مجلة أرابيكا، وهذا ما فعلته على الفور.. شعرت بالحزن لأن صاحب هذا البحث الممتاز هو غربي وليس عربيا أو مسلما. لقد قست عندئذ حجم ذلك التفاوت الفاضح.."[1]

إذن أركون زكّى الدراسات الاستشراقية للقرآن والحديث، واعتبرها تواكب روح العصر، بل وقد تخدم الإسلام والمسلمين، ولذلك بالمقابل نجده يعارض التفاسير الإسلامية، "نقصد بذلك الفقهاء قد قرءوا القرآن وفسروه بطريقة معينة واتخذوا بعدئذ قراراتهم، وقد استخدموا في تفسيرهم المعارف اللغوية والإخبارية السائدة في عصرهم (نقصد الأخبار الواردة في أسباب النزول أو في السير أو المترجمين لها). وكل هذه الأدبيات تتطلب اليوم مراجعة وإعادة قراءة على ضوء التاريخ النقدي الحديث".[2]

لكن أركون بإسلامياته التطبيقية –على حدّ تعبيره– أراد أن يجعل من القرآن وثيقة تاريخية أولا، كما أنه يهدف إلى إلغاء التفاسير الكلاسيكية، ومحاولة بعث تفاسير جديدة تتناسق وروح العصر، "ونتج عن ذلك محاولات تناول النص القرآني كوثيقة تاريخية قد لا تثبت علميا ...كما وجدت محاولات للتعامل مع الوحي بوصفه "نصوصا إيديولوجية" تقبل النقد من خلال سياقها التاريخي الاجتماعي (محمد أركون على سبيل المثال)".[3]

---

[1] محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 1 1991، ص: 29-30.

[2] المصدر نفسه، ص: 68.

[3] جمال سلطان: الغارة على التراث، مكتبة لسنة للنشر ولتوزيع، القاهرة، ط 1، رمضان 1410هـ /ابريل 1990، ص: 37.

لأنه حتى التفاسير التي تحدث عنها أركون لها مرجعيات ومستندات في ذلك، وهي المصدر الثاني من مصادر التشريع وهو الحديث النبوي، إذ أنه ليس من السهولة بمكان أن نزحزح تفاسير عن معانيها ودلالتها الصريحة، سواء التي فسرها القرآن نفسه – لأنه توجد آيات تفسر أخرى– أو آيات فسرها النبي صلى الله عليه وسلم، أو التي فسرها الصحابة من بعده.

إن حجيّة أركون في إعادة قراءة التراث على ضوء العلوم الحديثة، هو أن السياقات الاجتماعية والتاريخية والفكرية قد تغيرت، وأصبحت المجتمعات الإسلامية في سياقات زمانية غير الأزمان التي فسر بها القرآن في السابق، ولذلك فالفكر الإسلامي لابدّ له من مسايرة المجتمعات الأخرى "هذه القاعدة سياقية أكثر منها دراسية، إن تقييد الإنجاز العلمي والفكري للمسلمين بالسياق الفكري للإنجاز نفسه يستهدف غايتين:

الأولى: إنكار دور الفكر الإسلامي في مسيرة تطور الفكر البشري ومنع إندماجه في تاريخ الفكر العام ...

الثانية: شطب التراث من ذاكرة العرب المعاصرين لتسهيل اندماجهم في الغرب كأتباع..."[1]

[1] هادي العلوي: محطات في التاريخ والتراث، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، ط 1، 1997 ص: 175.

كما أنه يجب أن نميز بين الذات – ويعبر عنها الإنسان المسلم – والموضوع– والذي هو الإسلام – كي نستطيع أن نحمل مسؤولية الإخفاقات التي يعاني منها المجتمع الإسلامي "والحضارة الإسلامية هي كغيرها من الحضارات القديمة ولدت وترعرعت وأدت دورها ثم توقفت. وعندما تتوقف الحضارة عند منعطف معين فيعجز أهلها عن تطويرها أو التمتع بمنجزاتها، فهم لا يسجلون فشل حضارتهم هم، إنما يسجلون الفشل على أنفسهم لعجزهم عن مواصلة ما قام به أسلافهم ...لقد خسرنا ابن رشد وفشلنا في الاحتفاظ به أما ابن رشد نفسه فلم يفشل.."[1]

ب– مفهوم العقل:

أول مصدر انطلق منه أركون لتحديد مفهوم العقل في الإسلام كان القرآن، حيث "إن كلمة واحدة هي كلمة العقل تدل في اللغة العربية على ثلاثة مفاهيم متباينة: العقل العقل النظري أو الناظم، والعقل العملي أو المنظوم. وهذه الكلمة لا تتدخل على هذا النحو في القرآن، حيث نكشف بالمقابل عن تسعة وأربعين استعمالا لفعل (عقل)، فهذا يعني إذن فاعليته ولا يدل على كلمة واحدة".[2]

---

[1] المصدر نفس هادي العلوي: محطات في التاريخ والتراث ، ص: 181.

[2] محمد أركون: الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت،، باريس، ط 3، 1985 ص: 98.

فأركون في تحديده لمفهوم العقل في القرآن وصفه بالفاعلية، أي بأنه حي ومتجدد وخاصة أنه استعمل – فعل عقل– تسعة وأربعين استعمالا وفي سياقا متعددة، فالفاعلية في الفكر الأركوني يقصد بها تعدد المعاني والدلالات السيميائية لهذه اللفظة، وهذا كله يصب في مشروع أركون، وهو محاولة تجديد العقل الإسلامي المعاصر.

إن رجحان النقل على العقل من الناحية الطرائقية وناحية التقدم الابستيمولوجي فالنقل هو جملة الأقوال والأفعال التي أعرب النبي والصحابة في نظر السنة أو الأئمة عن الشيعة، سواء على الكلام أو على مستوى المؤسسات الدينية. وهذا التعريف بشكل عام شمل جميع الفرق الكلامية باستثناء الفلاسفة والمعتزلة لأن هاتين الجماعتين تردان النقل وترفضانه وتعطيان أولوية للعقل الابستيمولوجي.[1]

وبالتالي جعل أركون كل الفرق الكلامية في كفة، والفلاسفة والمعتزلة في كفة، مع رجحان جهة العقل الى كفة المعتزلة. بيد أن أركون يواصل سيرة جدليته لتحديد مفهوم للعقل، وذلك بتبنيه للموقف المعارض لـ : "الموقف السابق من حيث تأكيده على رجحان البحث المنهجي وتقدم العقل على النقل تقدما ابستمولوجيا، ولنذكر على الفور أن هذا العقل السيد يحرص بإصرار على البرهان على نتائجه ومبادئه ونتائجه تتفق مع مبادئ المعطى المنزل ونتائجه...

[1] ينظر، محمد أركون: الفكر العربي ، ص: 101.

وثمة تياران فكريان يمثلان هذا الموقف : تيار المعتزلة (بتحفظ)، وتيار الفلاسفة وهذا التياران يعقدان بعض الميل إلى الشيعة أكثر من الميل إلى السنة، لأنهما يغذيان نوعا من الاحتجاج".[1]

بعد أن مايز أركون بين التيارين النقليين من جهة، والفلاسفة والمعتزلة من جهة أخرى، نسب المعتزلة فكريا وقربهم من الشيعة، وأبعدهم عن حيز السنة، لأن المعتزلة والشيعة تجمع بينهم خصلة الاحتجاج، سواء الفكري أو السياسي. "المعتزلة يشغلون وضعا متوسطا بين النقل ممن ينزعون إلى التعقيل، وبين الفلاسفة الذين يمثلون ذرة الموقف العقلي..."[2]

وعليه فإن مسار العقل عند أركون يسير بمنحى تصاعدي من النقل الذي يمثل عنده العقل الجامد، منتقلا إلى المعتزلة الذين يستعملون العقل ويحتجون فكريا وعقائديا وصولا إلى الفلاسفة الذين يحتلون قمة الموقف العقلي.

بعدها يعرج أركون في رحلة بحثه عن العقل الإسلامي إلى الصوفية، حيث إن " (الغزالي) هو الذي استعرض جميع فرق طالبي النجاة وردّ مذاهبها كلها واستثنى الحل الصوفي... وكذلك طرح الأندلسيان (ابن سبعين) (توفي 1270) و(ابن عربي) (توفي 1240)، بقوة مشكلة علاقات الفلسفة بالتصوف، ومعرفة الذوق بالمعرفة الكلامية

[1] محمد أركون: الفكر العربي ، ص: 111.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والخيالي بالعقلي، والرمز بالإشارة، ولا تزال آثارهم مما لم يتم ارتيادها، ولن ينجو (ابن خلدون) نفسه من انجذاب إلى الحل الصوفي".[1]

إن حديث أركون عن الصوفية هو من قبيل مجال بحثه، لأنه طرح إشكالية: العلاقات التي يتعاطاها العقل مع العلامة الدلالية ؟ لأن نمط العلاقة هو الذي "يتيح لنا أن نحدد نوعية العقلانية المستخدمة في كل عملية معرفية: نقصد بأنها عملية مشروطة من قبل اكراهات الخيال أو المتخيل التي تخترقها وتهيمن عليها".[2]

لكن أركون في تعارضه بين النقل والعقل، ركز على الثاني وأهمل النقل وألغاه لأن" ..المقابلة بين العقل والنقل هي أثر من آثار الثنائيات المتناقضة التي تميزت بها المسيرة الفكرية للحضارة الغربية. تلك التي عرفت لاهوتا كنسيا –نقلا– لا عقلانيا. فجاءت عقلانيتها في عصر النهضة والتنوير الوضعي العلماني، ثورة على النقل اللا عقلاني ونقضا له".[3]

أي أن النقل السلبي هو عند الغرب، أما في الحضارة الإسلامية فإن " النقل لم يكن أبدا مقابلا للعقل،لأن المقابل للعقل هو الجنون، وليس النقل ... ولأن النقل الإسلامي –

---

[1] محمد أركون: الفكر العربي ، ص: 118.

[2] المصدر نفسه ، ص: 82.

[3] علي بن نايف الشحوذ: المفصل في الرد على شبهات أعداء الإسلام، د ت، د ط، ج 6 ص:278.

القرآن الكريم- هو مصدر العقلانية المؤمنة، والباعث عليها، والداعي لاستخدام العقل والتفكر والتدبر في آيات الله لمنظورة والمسطورة جميعا..."[1]

كذلك يعتبر النقل ركن من أركان تثبيت القلوب في الإسلام، وبه فقط يتم التسليم والاستسلام لله عز وجل بما أخبر به عن نفسه، وبما أوصى به عن دينه المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، حيث " لا يثبت إسلام من لم يسلم لنصوص الوحيين، وينقاد إليها، ولا يعترض عليها ولا يعارضها برأيه ومعقوله وقياسه. روى البخاري عن الإمام محمد بن شهاب الزهري رحمه الله أنه قال: من الله الرسالة، والرسول البلاغ، وعلينا التسليم، وهذا كلام جامع نافع".[2]

وسنضرب لذلك مثالا عله يعقله العلماء والمفكرين قبل الدهماء وهو "أن العقل مع النقل كالعامي المقلد مع العالم المجتهد، بل هو دون ذلك بكثير، فإن العامي يمكنه أن يصير عالما، ولا يمكن للعالم أن يصير نبيا رسولا، فإذا عرف العامي المقلد عالما، فدل عليه عاميا آخر، ثم اختلف المفتي والدال، فإن المستفتي يجب عليه قبول قول المفتي دون الدال.."[3]

---

[1] علي بن نايف الشحوذ: المفصل في الرد على شبهات أعداء الإسلام ، ص: 278.

[2] صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي الأذرعي الصالحي الدمشقي (المتوفي: 792هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، شرح العقيدة الطحاوية،مؤسسة الرسالة، بيروت، ط10 1417هـ/1997م، ج 1، ص: 231.

[3] المرجع نفسه، ج 1، ص: 213.

حتى أن علماء الحديث بم ينفوا العقل، وحددوا معنى النقل والراد منه، حيث "إن علماء السنة عندما يقولون: لا عقل مع النقل، لا يقصدون منه: أن تأخذ النقل بلا عقل فقولهم (لا عقل مع النقل) أي : لا تقدم عقلك على النقل، لا تجعل عقلك قاضيا على كلام النبي صلى الله عليه وسلم، كذلك قولهم: (لا اجتهاد مع النص) ليس معناه أن تأخذ النص بلا اجتهاد ولا تفكير...، وإنما معناه: لكن لا تجتهد اجتهادا مضاد للنص.[1]

وعليه فإن للعقل دور، وللنقل دور آخر، لأنه بإلغاء النقل وتنشيط العقل إلى اللامحدود، سيحول الدين الإسلامي، إلى دين إنساني –أي من صنع الإنسان– وليس دين رباني، ونعتقد أن شعرة معاوية تصدق على تجاذب العقل والنقل، وبهما وعليهما تقوم الحضارة الإسلامية، وليس بتغليب طرف على حساب آخر.

[1] أبو إسحاق الحويني الأثري حجازي محمد شريف: البدعة وأثرها في محنة المسلمين، د ت، د ط ج 4، ص: 3. مصدر الكتاب هو: دروس صوتية قام بتفريزها موقع الشبكة الإسلامية http://slamweb.net.

- مقارنة نقدية بين العروي وأركون:

أولا: من حيث الالتزام بالمنهجية العلمية:

العروي كان دقيقا من حيث توثيق المصادر والمادة العلمية، حيث أنه ضمّن في نهاية كتابه "مفهوم العقل" وللمراجع العربية والأعجمية، كما فهرس للمؤلفين بالعربية وللمؤلفين بالأعجمية، وحدد المفاهيم بين اللغتين – العربية والأعجمية– بالترجمة، كما فهرس الرسوم وأثبت فهرس المحتويات، وصدر لكتابه بدار النشر وتاريخ الطبع..

أما أركون فقد كان مفتقدا لهذه المنهجية العلمية إلى حد مبالغ فيه – الفهارس غير موجودة إطلاقا– عدا الشروحات الاصطلاحية والمفاهيمية للمترجم: هاشم صالح، وهذا غير مقبول من الناحية العلمية من مفكر وباحث في مستوى محمد أركون، نستثني في منهجية أركون العلمية فهرس المحتويات وتصدير الكتاب.

ثانيا: من حيث المصطلحات:

العروي تبنى في استخداماته المصطلحية الألفاظ العربية القديمة والحديثة في آن واحد بل ركز كثيرا على المصطلحات الفلسفية في عرضه لمفهوم العقل.

أما أركون فقد كان متشبثا جدا بالمصطلحات الغربية، حيث بالغ في التوسع الاصطلاحي الغربي –مصطلحات غربية– إلى حد يجعل من القارئ لأركون مجبر على

أن يقرأ على مرحلتين، الأولى: وهي البحث في شرح للمصطلحات المستخدمة [1]، والثانية الشروع بقراءة تأملية حتى يمسك بتلابيب الفكر الأركوني.

ثالثا: من حيث استخدام المناهج الغربية:

منهج العروي في الدراسة والبحث والتحليل، هو منهج مقارن، حيث قارن بين العقل عند المفكرين العرب، والعقل عند نظرائهم الغربيين، وهذا لكشف المفارقات.

أما أركون فقد استخدم في رحلة بحثه لتحديد مفهوم العقل الإسلامي المعاصر المناهج الغربية، بل لم يقتصر على منهج واحد، حيث فتح أبوابا لشتى المناهج التاريخية والأنتروبولوجية، والفلسفية والأسطورية وغيرها من المناهج، وهذا في سبيل تكوين صورة شاملة عن العقل العربي، حتى يتسنى له استيعاب الرهانات –على حد تعبيره–.

---

[1] لفهم المنظومة الاصطلاحية الأركونية، نحيل إلى شروحات وتعليقات المترجم: هاشم صالح في كتاب: " من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" لمحمد أركون، كذلك نحيل إلى جولة في فكر محمد أركون لـ: إدريس ولد القابلة على الموقع الالكتروني للكاتب: www.nashiri.net. نشر الكترونيا في نوفمبر 2013.

الفصل الثاني

عقل العقل/ انقطاع العقل الإسلامي

المبحث الأول: عقل العقل عند العروي.

أ- ازدواجية المنطق

ب- المنطق الأرسطي والعلم الحديث.

المبحث الثاني: انقطاع العقل الإسلامي عند أركون.

أ- المحافظة على القيم.

ب- الانقطاعات والنهضات.

مقارنة نقدية بين العروي وأركون.

الفصل الثاني: عقل العقل/ انقطاع العقل الإسلامي

المبحث الأول: عقل العقل * عند العروي:

أ- ازدواجية المنطق:

بداية أية دراسة خاصة في الحقل الفكري والعقلي والإيديولوجي تكون دائما متمحورة حول المنطق، لأنه هو المتحكم في الجوانب الفكرية والعقلية للإنسان، "وهذا المنطق هو كناية عن مجموعة من القواعد والمبادئ والقوانين التي تعصم مراعاتها الفكر أو العقل من الوقوع في الخطأ أو الزلل، والإنسان الذي لا يراعي هذه القواعد والمبادئ والقوانين يكون معرضا باستمرار للوقوع في الخطأ.."[2]

وعليه فإن المنطق هو الآلة التي تقود العقل البشري وتسيره نحو حق وحقيقة فيتبعها أو يرى زيفا وباطلا فيتقيه، "فللمنطق وظيفتان أساسيتان: الأولى، هي تبيان القواعد والقوانين التي ينبغي على العقل أن يعمل بهديها لتمييز صحيح الفكر من فاسده. والثانية، هي أن يكشف عن الخطأ في التفكير، وأنواعه وأسبابه".[3]

من هذا المنطلق ركز "العروي" على معيار المنطق، واتخذه كسلاح ليحدد به مفهوما للعقل في "ظرف محدد، ظرف الحركة الإصلاحية الحديثة، فننطلق ولابد من مجموعة من

* المقصود بعقل العقل عند العروي: هو النظر في المنطق.

[2] مهدي فضل الله: الشمسية في القواعد المنطقية، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1998، ص: 8.

[3] المصدر نفسه، ص: 9.

المعارف تسمى علما، معارف مؤسسة على قواعد ثابتة تسمى منطقا. المنطق مبطن في علم، وذلك العلم هو نتيجة ومحتوى العقل".[1]

وبهذا يكون "العروي" فتح جدلية ثلاثية على مستوى العلم، المنطق والعقل، حيث الحركة الإصلاحية أفرزت إنتاجا فكريا بدوافع إصلاحية بحتة. لكن "العروي" راهن في مقدمة افتراضاته على أن هذا الإنتاج بعيد كل البعد عن روح العصر، لأن زعماء الإصلاح في رأيه اتخذوا منهجا برهانيا، إلا أن هذا "النمط البرهاني في نواة فارغة، شكلا بل مضمونا يضم بالعقل العقل واللا عقل على السواء ؟

هذا ما أكده زعماء الإصلاح، فمالوا على صناعة المنطق، كما رأوها تلقن في المدارس.."[2]

إذن "العروي" يحاول إبراز أن المشكل ليس في المنطق في حد ذاته، بل في الذهنية التي حادت بالمنطق عن الإصلاح الحقيقي الذي توهّمه زعماء الإصلاح في الوطن العربي – مثل محمد عبده وغيره– بل وعادوا القهقري إلى العصور الغابرة، حيث فاتنا الغرب بأزمنة، وتأخرنا بأزمان. وكالعادة ينتهج "العروي" المقارنة بين الغرب والعرب في تلقيهم للمنطق الأرسطي واستعمالاته، ولا تتأتى هذه المقارنة حسب رأيه "إلا بعد استيعاب كل ما

---

[1] عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص: 108–109.

[2] المصدر نفسه، ص: 107.

يحيط بالمنطق الأرسطي في الثقافة الغربية، في العهدين الوسيط والحديث، اللازم إذن هو تخصص مزدوج".[1]

إن حضور المنطق في الغرب اكتسى بألوان فكرية عديدة حسب الحاجة إليه، أو حسب ما تقتضيه الضرورات والرهانات، ولذلك عند الغربيين لا يستعمل المنطق إلا بعد التنقيح والتهذيب والتأصيل، ثم التعميم، "فاستعمل لتهذيب علم الإلهيات (ثيولوجيا)، ثم فهم على أنه منطق القول فوظف لتقرير قواعد البيان والبلاغة، ثم أول على أنه منطق الرياضيات فتأثر بتقلباتها، ولا يزال الأمر كذلك إلى يومنا هذا. فالمنطق لا يؤثر في الأنطولوجيا واللسانيات والرياضيات فحسب، بل يتأثر بدوره بكل ما يحصل في هذه العلوم أي أنه يفهم ويؤول من جديد على ضوء كل تقدم.."[2]

وكأن الذهنية الغربية ارتقت فأصبحت متحكمة في المنطق فتقولبه كيفما تشاء، وهذا كله مرده إلى فهم كنه المنطق وهو التهذيب،و هذا هو الأصل في المنطق عند اليونانيين. ينضاف إلى ذلك إطلاع الغرب على المنطق في مادته الخام، وليس عن طريق الترجمة كما عند العرب، مما مكن الباحثين من تجاوز المنطوق، والتحكم بمنهجه كما أشار العروي.

أما عند العرب، فقد ابتدأ "العروي" بإشكالية وهي: إلى أي حد استوعب المسلمون المنطق الأرسطي ؟

---

[1] عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص: 112-113.

[2] المصدر نفسه، ص: 113.

بالعودة إلى التوحيد، حيث يروي المناظرة التي جرت بين السيرافي النحوي ومتّى المنطقي في تحديده للمنطق قال: " لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشر، والحجة من الشبهة، والشك من اليقين إلا بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به، واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده".[1]

وهنا يطرح "العروي" إشكالية الترجمة، حيث يعلق على هذا النص: " ..لا نرى وجود نص أصلي مباشر، كما توجد نصوص تأسيسية مباشرة للعلوم الإسلامية المحضة كاللغة أو الفقه أو الحديث.."[2]، فعند "العروي" عدم الإمساك بالنص الأصلي – المادة الخام– يحد من درجة استيعابنا للمنطق، بعكس استيعابه عند الغرب، كما أن النصوص الأصلية حصروها –العرب– في اللغة والفقه والحديث، وكأن المنطق يهم الغرب فقط.

وبالعودة إلى الأزهر، وكيفية تلقينه للمنطق للطلاب، يروي "طه حسين" أنه كان يدرس المنطق مع زملائه، رغم افتقاده حاسة البصر[3] "نلاحظ على التوّ أن لا أحد يتصور تلقين المنطق بدون رسم أو خط، أي بدون كتابة، بدون لجوء إلى رموز عددية أو هندسية".[4]

---

[1] أبو حيان علي بن محمد ابن العباس التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1424هـ /2003م، ص: 99.

[2] عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص: 121.

[3] نحيل إلى كتاب الأيام لطه حسين، دار القصبة للنشر، 2012.

[4] عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص: 122.

بتزكية "العروي" للمنطق الغربي الذي فهم على حقيقته، والذي عصم عقولهم من الوقوع في الخطأ، ورده على المنطق العربي لأسباب فصل فيها، هذا كله يدور حول محور العقل. أي أن العقل لعربي عقل استهلاكي، بدليل تلقيه للمنطق عن طريق مترجمة، وتلقينه بطريقة خاطئة- في صرح كالأزهر- أنى إذن يرتقي العقل العربي الإسلامي، وهو لم يستوعب بعد أبجديات تلقين المنطق خاصة إذا ما قورن بالمنطق عند الغرب، حسب منهجية "العروي" في كشف المفارقات.

لكن "العروي" بتأييده المطلق للمنطق الغربي، ونفي استيعاب العرب للمنطق الأرسطي فيه إجحاف، لأن هذا القول متباين فيه عند الفلاسفة أنفسهم، "وأما اختلاف الفلاسفة فلا يحصره أحد، وقد ذكر أبو الحسن الأشعري في كتاب المقالات، مقالات غير الإسلاميين عنهم من المقالات ما لم يذكر الفارابي وابن سينا وأمثالهما، وكذلك القاضي أبو بكر ابن الطيب في كتاب الدقائق الذي رد فيه على الفلاسفة والمنجمين، ورجح فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان، وكذلك متكلمة المعتزلة والشيعة وغيرهم في ردهم على الفلاسفة ذكروا أنواعا من المقالات وردوها".[1]

بل إن ابن تيمية في ردوده على المنطقيين العجم والعرب، خاصة عندما قالوا بأن تعلم المنطق فرض كفاية، فوصفهم بالجهل لأن أفضل "هذه الأمة من الصحابة والتابعين وأئمة

[1] أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرافي أبو العباس: الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، د ت ص: 334.

المسلمين عرفوا ما يجب عليهم وكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان، فكيف يقال إنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به.."[1] وبهذا يطرح ابن تيمية إشكالية: هل لم يكن هناك علم حتى جاء المنطق اليوناني؟

فإن قال المناطقة إن المنطق قياس توزن به العلوم أو تهذيب للعلوم كما قال العروي. قيل "لا ريب أن المجهولات لا تعرف إلا بالمعلومات، والناس يحتاجون إلى أن يزنوا ما جهلوه بما علموه، وهذا من الموازين التي أنزلها الله، حيث قال الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان الشوري، وقال " لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ".وهذا موجود عند أمتنا وغير أمتنا ممن لم يسمعوا قط بمنطق اليونان، فعلم أن الأمم غير محتاجة إليه".[2]

كذلك فإن للعرب إسهامات كبيرة في الفلسفة، وهذا ما اعترفت به الحضارات الأخرى للحضارة الإسلامية، حتى أن "العروي" نفسه اعترف بفضلهم عندما قال: "..وأن تأويل المسلمين للمنطق هو الذي مكن الغربيين من إحياء أرسطو التاريخي بعد أن رتبت المسائل وهذبت وحددت نقاط الاتفاق والاختلاف..قد نقر بأن كل هذا صحيح.."[3] وبهذا يكون العروي، قد سجل التناقض على نفسه، لأنه لم يستوعب المنطق- كما ادعى العروي- لا يستطيع أن يسهم فيه، وهذا منطقي.

---

[1] أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرافي أبو العباس: الرد على المنطقيين، ص: 179.

[2] المرجع نفسه، ص: 179.

[3] عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص: 124.

ب- المنطق الأرسطي والعلم الحديث:

يرى "العروي" أن مناطقة العرب الضالعين فيه، منقسمين إلى اتجاهين: أنصار الاتجاه الأول يتميزون بنظرة فلسفية أفلاطونية استنباطية -باطنية-، والاتجاه المعارض اكتفوا بقياس المماثلة وأعرضوا عن قياس البرهان: حيث قاموا باستقراء اللغة والشعر والنحو والفقه، حيث نحوا اتجاها وصفيا أيل عن الحقيقة، وهم بذلك كانوا أوفياء للمنهج الأرسطي الصرف، هم بالضبط من ناصبوا العداء للمنطق كعلم قائم بذاته.[1]

إن النهضة الأوروبية لم يكن لها أن تتحقق لو لم تفصل بين إحداثيتين في المنطق الأرسطي، بل لو لم تجسد قطيعة نهائية مع المنهج الأرسطي الصرف، واتجهت إلى المنهج باعتباره تهذيب وتمحيص للعلوم، وبهذا "أصبح العلم يعني بالأساس ملكة الترتيب والتبويب والتنسيق، فمنطق التفكير بمعنى السستمة، هو بذاته، في هذا المنظور حاجز يمنع من الانفتاح على الخارج، واكتشاف ثوابت الطبيعة".[2]

ويواصل "العروي" مسيرته الفكرية بهدف إثبات تباين تعاطي الغربيين والعرب مع المنطق، ولذلك أثمر عند الغرب، وأخفق عند العرب، وفي غضون ذلك اختار "العروي" بعضا من المسائل، والتي كانت محل نقاش، وسنتلقف نحن مما انتقاه "العروي" للمناقشة.

---

[1] ينظر: عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص: 124.

[2] المصدر نفسه، ص: 124.

أول إشكالية عرضها هي الحد. ماذا يعني بالضبط بحد الشيء ؟ وماذا يميزه عن الوسم والوصف والرسم ؟

العرب دفعهم "الاعتقاد أن المنطق اليوناني هو في الحقيقة نحو اليونانية، أي لغة على لغة في إطار ثقافة الإغريق، وأن ما يقابله ويوازيه دقة ووضوحا وبيانا لا يمكن إلا أن يكون النحو العربي".[1]

من هذا المنطلق حصر العرب المنطق في النحو، ولم يضعوه في إطاره العام، حيث بقي هذا المنطق دخيلا في نظر العرب، "إلا أن الجميع وقف عند الكلمة والحرف المعبر عنها، ولم يتجاوز أحد منهم الحرف أو الرسم إلى الرمز. وربما كان المانع هنا ما سبق أن اشرنا إليه وما سنزيده شرحا فيما بعد، أي عدم التدقيق في علاقة المنطق بالرياضيات وخاصة علم الهندسة. لو حصل التجاوز المذكور لا نفصل بالضرورة المنطق عن اللغة الطبيعية، ولا نضع أن العلاقة بينهما وإن كانت قائمة فإنها قابلة للتطور والتعميم."[2]

في نظر "العروي" بقي العرب عند الحد ولم يتجاوزوه، واعتبر أن نقد العرب للحد هو رفض للمنطق من أساسه، وهذا لأنهم لم يتجاوزوا الحد من مجالاته الضيقة والحصرية، إلى حدوده العامة واللا متناهية وهي – الرموز–.

أما الإشكالية الثانية وهي: القياس ؟

---

[1] عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص: 128.

[2] المصدر نفسه، ص: 128.

يجمع مناطقة المسلمين أن الهدف من المنطق هو إقرار نوع من الحجة يولد اليقين في النفس، وقد اهتدى الفقهاء واللغويون قبل أن يترجم "مسند أرسطو" إلى نوع من الاستدلال نعتوه بالقياس، والأصل فيه بديهي، وهو أن حكم الشيء هو حكم أشباهه. وعندما ترجم المنطق اليوناني تبين أنه توجد أشكال من القياسات وليس قياسا ثابتا كالبرهاني، الجدلي التقريري، والخطابي والشعري.[1]

حمّل "العروي" لابن حزم مسؤولية تضليل كنه القياس لأنه حاد به عن دوره المنوط به حيث اعتبر ابن حزم أن " مجال البرهان هو القواعد العامة المستقلة بنفسها غير المرتبطة بالجزئيات إذا استغنينا عن الاستقراء. لا سبيل إذن للانحدار من عالم القواعد العامة إلى الخاصيات والعينات إلا بالخبر، وهذا الخبر اللازم لنا في حياتنا العملية اليومية متاح لنا فهو المضمن في الرسالة".[2]

وعند "العروي" فإن ابن حزم عندما ربط البرهان باليقين، واليقين هو موجود في الخبر وحده، والخبر الذي يحفظه العلماء العرب هو علم الحديث، فإن القياس والبرهان لن يؤتيا أكلهما لأنهما دخلا مجال التعطيل والتقييد.

لكن "العروي" في نقده هذا للمناطقة العرب، خاصة في باب الحد والقياس فيه نظر خاصة وأن المناطقة العرب منهم من رد الحد من أساسه، فإن قيل مثلا "و ما حد الجسم

---

[1] ينظر: عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص: 133.

[2] المصدر نفسه، ص: 135-136.

فتقول جواهر مؤتلفة، فيقال وما حد الجوهر وهكذا . فإن كان مؤلف فيه مفردات، وكل مفرد فله حقيقة أيضا تتألف من مفردين فلا تظن أن هذا يتمادى إلى غير نهاية، بل ينتهي إلى مفردات يعرفها العقل والحس معرفة أولية لا يحتاج إلى طلبه بصيغة الحد".[1]

إذن لابد للعقل والحس من مسلمات يبدأ بها، وإلا لما صح أن يؤسس علم أو يبنى عقل، فـ "كما إن العلوم التصديقية تطالب بالبرهان عليها، وكل برهان من مقدميتن، ولابد لكل مقدمة أيضا برهان من مقدمتين وهكذا يتسلسل إلى أن ينتهي إلى أوليات، وكما أن في العلوم أوليات فكذا في العلوم، فطالب حدود الأوليات إنما يطلب شرح اللفظ لا الحقيقة. فإن الحقيقة تكون ثابتة في عقله بالفطرة الأولى كثبوت حقيقة الوجود في العقل".[2]

وعليه فإن طلب الحد لابد له من أوليات، وإلا فإن عقل الإنسان لا يقع في تناقض فحسب، بل يبلغ إلى جدار فكري لا يستطيع تجاوزه، لأن طالب حدود الأوليات "كمن يطلب البرهان على إن الاثنين أكثر من واحد".[3]

وأما القياس كذلك فإن نتائجه نسبية، وليست يقينية، لأننا نرى النتائج لعلمية تقريبية وعرضة للأخطاء المحتملة من القياس والمقارنات والمحصلات المتوصل إليها قابلة للتعديل

---

[1] أبو حامد الغزالي: محك النظر، ص: 39. مصدر الكتاب: موقع الوراق .http://www.alwarraq.com

[2] المصدر نفسه، ص: 39.

[3] المصدر نفسه، ص: 39.

والإضافة والحذف. بل حتى إن مبدعو القوانين العلمية والنظريات يقولون : إن هذا ما وصلنا إليه حتى الآن، ويترك الباب مفتوحا لما قد يستجد من التعديلات.[1]

وكذلك فإن علماء الإسلام عندما أعرضوا عن القياس، لم يردوه كلية، بل أخذوا منه في جانب وتركوا الجانب الذي يتعارض مع العقيدة الإسلامية، وقال ابن عبد البر: " لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة، وهم أصل الفقه والحديث في نفي القياس في التوحيد وإثباته في الأحكام".[2]

وبهذا يكون القياس نفسه له ضوابط تحكمه، هذه الضوابط لابد وأن تتماشى مع العقل والعقدية الإسلامية وإلا وقع نوع من القياس غير المنطقي، لأننا نمثل لقياس بالميزان والمتحكم فيه هو العقل، وطرفي القياس هما: العلوم – المدركات الحسية – والمجهول – الغيبيات، والإشكالية كلها عند علماء السلف هي في الأمور الغيبية كما قال ابن عباس – رضي الله عنهما– : "ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء"[3]، كما روي عن أبي

[1] ينظر: كتاب: الله يتجلى في عصر العلم، نخبة من العلماء الأمريكيين، تر: الدكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان، دار القلم، بيروت، لبنان، د ت، ص: 24.

[2] جامع بيان العلم وفضله، ص: 74. نقلا عن: محمد بن عبد الرحمان الخميس، أصول الدين عند أبي حنيفة، دار الصميعي، المملكة العربية السعودية، د ت، ص: 300.

[3] محمد بن صالح بن محمد العثيمين: تقريب التدمرية، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية ط1، 1419هـ، ص: 42.

هريرة –رضي الله عنه– مرفوعا به: "في الجنة ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر".[1]

المبحث الثاني: انقطاع العقل الإسلامي عند أركون:

أ- المحافظة على القيم:

عرّج "أركون" في كتابه "الفكر العربي" إشكالية المحافظة في الوطن العربي الإسلامي معتبرا جذورها تعود إلى تاريخ 1258م نقطة التحول ذات الدلالات الكبيرة، حيث تم في هذا التاريخ استيلاء المغول على بغداد، وقضوا على وهم الخلافة العباسية، هذا ما أحدث تمايزا وتباينا على مستويات عدة، سنتناولها فيما بعد، لكن قبلها سنحاول التطرق إلى مقصدية "المحافظة" في الفكر الأركوني ؟

أظهر "أركون" نشاط الفكر العربي في هذه المرحلة متباينا على مستويات ثلاثة تمثلها جماعات اجتماعية مختلفة:

ففي المستوى الأول تمثل في " مجموعة من الأدباء الذين يحرصون على سلامة الدولة التي تتوقف عليها بأكثر من حرصهم على الحقيقة، ظلوا يعنون بالأدب ..وتلكم كانت حالة كتب النويري (توفي 1332)، وابن فضل الله العمري (توفي 1348)، والقلقشندي (توفي 1418)، ونحن لا نجد فيها علم كلام ولا فلسفة، ولا حتى مذهبا أخلاقيا منهجيا إلى حد ما.

[1] محمد ناصر الدين الألباني: السلسلة الصحيحة، د ت، ج 3، ص: 160.

ولكن ثمة كما هي الحال منتخبات الفترة المدرسية، نظاما ضمنيا دقيقا يوجه مسيرة الفكر..."[1] .وقد كان تقييم "أركون" لهذه المرحلة بأنها مرحلة لا حضور لعلم الكلام ولا للفلسفة، وبالتالي غياب العقل.

أما المستوى الثاني للنشاط الفكري العربي فقد مثله "العلماء المدرسون الذين يمكن لهم في الوقت ذاته أن يمارسوا وظيفة رسمية، ولاسيما وظيفة القاضي، وهذا الخط يتميز بأدب كتابة الكتب التعليمية والشروح (شروح موجهة للطلاب).."[2] وقد انتقد "أركون" في هذه المرحلة البرامج التعليمية، لأنها منحصرة في الشروح والتعليقات، وبالتالي وجهت المسار الفكري إلى رواق فكري محافظ، وليس إلى رواق إبداعي.

يبقى المستوى الثالث والأخير للنشاط الفكري، وفيه برز "رؤساء الطرق الدينية التي تحتوي الجماهير الشعبية، فالرئيس المؤسس لكل طريقة يفرض ذاته بمعرفته الدينية ..وهذا الرئيس الموهوب روحيا يغذي أمل الجميع، إذ يتقدم لهم على أنه الشفيع المقرب بين الله ورسوله.."[3]وهنا تتجسد السلطة الدينية، التي استغلها رؤساء الطرق للسيطرة على الفكر الجماهيري وبهذا أصبح نشاط الفكر متحكم فيه من قبل الفاعلين الدينين.

---

[1] محمد أركون: الفكر العربي، ص: 122-123.

[2] المصدر نفسه، ص: 124.

[3] المصدر نفسه، ص: 124.

بعد هذا الفرز للمستويات الثلاثة التي بينها أركون، استثنى هذا الأخير ثلاثة مفكرين مستقلين نسبيا، وميزهم لأنهم يستحقون حسب رأيه إشارة خاصة:

- ابن خلدون (توفي1408): وقد قدم "المقدمة" كإنتاج فكري تعبر عن عبقرية رائدة لصاحبها، حيث تبرز في "المقدمة" الاستمرار الثقافي لأكبر المؤرخين والكلاميين والفلاسفة.

- ابن تيمية (توفي 1328): وهو مفكر حنبلي كما يشهد عليه صاحب "المقدمة"، وهو مثال على حيوية الإسلام السني...

- لسان الدين ابن الخطيب (توفي 1374): وهووجه من الوجوه الأخيرة الرائعة التي مثلت النزعة الإنسانية الأندلسية.[1]

جوهر المحافظة على القيم التي تعرض لها أركون، تحكمت في العقل العربي لعقود ولا تزال آثاره مشعة على الفكر العربي إلى يومنا هذا، لأنها ساهمت في بناء جدار لبناته الانقطاعات، ووراء الجدار تعالت النهضات في العالم الغربي على حساب الفكر العربي الذي كان متشبثا بقيمه الكلاسيكية ومحافظا عليها.

لكن "أركون" في نقده للمحافظة على القيم كمبدأ ليس نقدا منصفا، لأن المحافظة على لقيم ليست سلبية ولا تسد المجتمعات على التقدم، لأنها مرتبطة بالأساس بالجانب الخلاقي بالهوية، الإنتماء وغيرها مما له علاقة بالإنسان المسلم كفرد أو جماعة داخل السياقات

[1] ينظر: محمد أركون: الفكر العربي، ص: 127-129

الدينية المختلفة. ولهذا فإذا كان "أركون" يرى المحافظة على القيم من هذا المنظور فإن غيره يراها مكتسبات لابد أن يعتنى بها.

كما أن إلغاء "أركون" للإنتاج الأدبي والعلمي للنويري والقلقشندي، لأن الإنتاج لا يحوي علم كلام ولا فلسفة، فهو حكم غير منصف، بحكم اعتناء "علماء هذا العصر بالتأليف الموسوعي، وهذه المؤلفات وإن كان يغلب عليها الجمع والنقل عن السابقين، إلا أنها لا تخلو من بحوث لموضوعات جديدة، كما أنها حفظت لنا كثيرا من كتب السابقين المفقودة. لقد برز في هذا العصر أعلام أمثال: النووي والعز بن عبد السلام، وشيخ الإسلام ابن تيمية ..كما برز الذهبي والصفدي وابن حجر العسقلاني ..و القلقشندي وغيرهم ممن أصبحت مؤلفاتهم في العصر الحاضر من أشهر المؤلفات وأكثرها فائدة للعلماء والباحثين".[1] حتى أن كتاب " صبح الأعشى في صناعة الإنشا" لابي العباس أحمد القلقشندي اهتم به المستشرقون قبل العرب، فقد " قاموا بترجمة مجموعة هامة من الوثائق التي وردت فيه إلى اللغة الفرنسية وبخاصة منها الوثائق الدبلوماسية التي جرى تبادلها بين مصر والدول الأوروبية. وهذه الأخيرة طبعت أيضا مترجمة إلى الألمانية بمدينة جوتنجن بألمانيا عام 1839.."[2]

---

[1] عبد الرحمان بن صالح بن صالح المحمود، موقف ابن تيمية من الشاعرة، مكتبة الرشد،الرياض، ط1 1415هـ /1995م، ص: 136.

[2] عبد اللطيف صوفي: مصادر الأدب في المكتبة العربية، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، د ت، ص: 181.

أما فيما يخص الطرقية وسيطرة رؤسائها على الجماهير باسم الدين، فقد استوى فيه "أركون" ومعارضوه على أنه شيء سلبي على الأمة الإسلامية، لأنها أحدثت شللا في العقل العربي الإسلامي، لكن يجدر التنبيه على أن الاستعمار كان من بين أهم المسببين لتفشي هذه الظاهرة في المجتمعات الإسلامية.

وبالتركيز على جوهر الإشكالية التي طرحها "أركون" وهي المحافظة على القيم، فإنه يوجد بالحضارات الأخرى نماذج حافظت على قيمتها واستطاعت أن ترتقي وتلحق بركب الحضارات المتقدمة، وقد " ..شكل اليابان نموذجا آخر مهما، فهو نموذج تنموي مادي شبه روحي، ولكنه اختط طريقا حضاريا غير الطريق الغربي، كما أنه احتفظ بكثير من العناصر التراثية، بل ووظفها في عملية التحديث والتطور".[1]

كما أن توجيه عقلانية القاريء العربي إلى القرون الغابرة ليس كفيلا بأن يعطينا الحلول الشافية لانحدار حركية ونشاط الفكر العربي لأنه " ..من المفارقات التي تستحق التسجيل أن دعاة التغريب واللحاق بالغرب لا يزالون يدورون في إطار عقلانية القرن الثامن عشر وعلوم القرن التاسع عشر، ويكررون تفاؤل الغرب بخصوص مستقبله، في الوقت الذي سقطت فيه عقلانية لقرن الثامن عشر، وتآكلت السببية البسيطة التي تستند إليها علوم القرن التاسع عشر".[2]

---

[1] عبد الوهاب المسيري: مجلة المعرفة، العدد : 5. الصادرة في: 2008/05/19، ص: 134-135.

[2] المرجع نفسه، ص: 127.

ب- الانقطاعات والنهضات:

لاحظ "أركون" أن الانقطاعات في الفكر العربي، كانت مع بدايات القرن الثالث عشر واستمرت إلى غاية القرن التاسع عشر. إن الانقطاعات التي حددها "أركون" هي بالعودة إلى الماضي المدرسي من جهة، وبالانقطاع عن العالم المحيط - العالم الغربي- من جهة ثانية.

أبرز "أركون" الانقطاعات الفكرية في العالم العربي في خمسة مستويات، ساهمت في مجملها لتعزل العلم العربي -فكريا خاصة- عن بقية العوالم المحيطة به. وقد حدّدها في الانقطاعات التالية:

1- الانقطاع السياسي: وتحكمت فيه، بل جسدته الأسر الحاكمة، تظاهرت بالدفاع عن الإسلام "واصطنعت لنفسها في بعض الأحيان نسبا شريفا، ولكنها في معظم الأحوال أوحت بالحماسة إلى بعض الكتاب والفقهاء .."[1] لخدمة المصالح الشخصية للحكام، تحت غطاء ديني محض، وللإستبداد على العقل الجماهيري.

2- الانقطاع الاجتماعي: وبرره "أركون" بانفصال الإسلام الإيراني عن الإسلام العربي، مما سبب توترا بين السنة والشيعة، كذلك كان لـ (ابن تيمية) الذي ارتكز على تزمت (ابن حنبل) لإدانة الخرافات الشيعية، وضرب التيارات الفكرية المتحررة..[2]

[1] محمد أركون: الفكر العربي، ص: 130.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص: 130-131.

3- الانقطاع الاقتصادي: "فثمة تطور ملازم يؤكد انحطاط المجتمعات العربية - الإسلامية كلما تأكد ازدهار التجارة والاقتصاد الأوروبيين، ونحن ندعو القارئ بالنظر لأهمية الموضوع، إلى الرجوع خاصة إلى مؤلفات (كل .كاهن) و(ف. برودل) و(م. لومبارد)."[1]

فأركون يرى الانقطاع الاقتصادي كان على طرفي نقيض: لمن كان ؟ وعلى حساب من؟ خاصة في ظل الحروب الصليبية التي كانت تتوالى على جبهة البحر الأبيض المتوسط.

4- الانقطاع اللغوي: حيث قام الفرس بدور من الطراز الأول لافضاح الفكر المدرسي، وقد كانوا عازفين عن اللغة العربية، كما عمد المغول والأتراك في نشر اللغات لأسيوية، كما قام يهودي متنصر وهو (بار هيروس) (توفي 1286) بوضع مؤلف غزير في اللغة السيريانية، وهكذا ازدهرت اللغات العربية وغير العربية في مقابل تراجع الثقافة العلمية.[2]

5- الانقطاع النفسي: وهنا يقترح "أركون" الشروع بقيام بحث جديد، كي ينقب عن كيفية استبدال النزعة العقلية بالنزعة الوهمية، وما فوق الطبيعة،والرؤى الأخروية، وانتظار

---

[1] محمد أركون: الفكر العربي، ص: 131.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص: 132.

المهدي ..الخ لأنها كانت سببا في طمس المسعى التجريبي والفصول العلمي والجرأة الفلسفية.[1]

بقي أن نشير إلى انقطاعات العالم العربي عن العالم المحيط/ لأن الانقطاعات السابقة كانت أسباب في قلب الموازين، حيث إن " العالم العربي رائد الثقافة والحضارة أصبح "شرقا" غامضا ومنحطا وفريسة القوى السحرية واللا عقلية، "الرجل المريض "الذي سيتعجل الغرب موته بهذه المناسبة ليستولي على مواقع إستراتيجية ذات أهمية قصوى.."[2]

صحيح أن "أركون" فصل في الانقطاعات التي مسّت العالم العربي، والتي أثرت على النشاط الفكري في مجمله. لكن نشير إلى أنه تناسى ظاهرة الغزو، الاستعمار، الانتدابات والتي مست الوطن العربي بشكل أو بآخر، لأنه بصريح العبارة "ينظر الليبيرالي العربي إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوروبي، فيقرأه قراءة أوروبية النزعة، أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوروبية، ولذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوروبي".[3]

---

[1] ينظر: محمد أركون: الفكر العربي، ص: 132.

[2] محمد أركون: الفكر العربي، ص: 135.

[3] محمد عابد الجابري: نحن والتراث– قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 6، 1993، ص: 14.

وأما بخصوص تحميل (ابن تيمية) بأنه كان ضد التيارات المتحررة، فهو يعبر عن تناقض "أركون" مع نفسه، لأنه استثناه من جملة المفكرين البارزين الذين شهد لهم صاحب "المقدمة"[1] والمفكر بالمعنى الدقيق لا يكون ضد أي تيار متحرر.

كذلك فإن "أركون" لم يعزز كلامه بشواهد حية، مثلا عندما تحدث عن الأسر الحاكمة والتي كانت سببا في الانقطاع السياسي، وكيف اصطنعت لنفسها نسبا شريفا، وبما أنه بصدد تشريح تاريخي للأحداث، فإن المطلوب من الناقد التاريخي في هذه الحالة هو تقديم الشواهد والأدلة التاريخية على الأقل.

وفيما يخص نصح "أركون" بالعودة إلى مؤلفات المستشرقين مثل (كل. كاهن) و(ف. برودل) و(م. لومبارد)، فهذا قد يكون فيه صوابا لتكوين نظرة شاملة عن التاريخ العربي، أما أن نرتكز على مؤلفات المستشرقين وحدهم فهذا فيه نظر. "فالتجديد لا يمكن أن يكون بطريقة المستشرقين لأنهم لا يمكن لهم، مهما بلغت معرفتهم بتراثنا، أن يمتلكوا كل الثقافة العربية. الإنسان العربي العادي على الصعيد الثقافي يظل مستوعبا للحضارة العربية الشاملة أكثر من أي مستشرق مهما كان منكبا على الدراسة".[2]

[1] ينظر: محمد أركون: الفكر العربي، ص: 128.

[2] محمد عابد الجابري: مجلة مواقف، العدد 16، ط 1، يونيو 2003، ص: 98.

بقي أن نشير إلى التوتر بين السنة والشيعة، فإنه ليس بجديد، بل هو متجذر في التاريخ الإسلامي، بل تعود شراراته الأولى إلى عهد علي -رضي الله عنه-، ولا تزال الحساسية بين الإسلام السني والإسلام الشيعي حاضرة إلى يومنا هذا.

مقارنة نقدية بين "العروي" ومحمد أركون:

أولا: من حيث منهجية التحليل:

اعتمد "العروي" على التحليل الفلسفي المستند إلى المنطق، وهذا لأنه يعالج قضايا تخص المنطق، وبالتالي اعتمد استخدام المنطق المركز أو المنطق العميق. وهذا راجع لجوهر قضيته، وهي إشكالية فلسفية بحتة.

أما "أركون" فقد اعتمد على المقاربة النقدية التاريخية، وهذا لأنه حاول إظهار المستويات الفكرية والاجتماعية و..الخ، وبالتالي الظواهر المدروسة ذات طابع تاريخي، أما المضامين فهي فكرية لها علاقة بالجانب العقلي.

ثانيا: من حيث المنهج المتبع:

اعتمد "العروي" رغم عمق إشكاليته على المقارنة بين المنطق في الغرب، والمنطق عند العرب، وهذا لكشف المفارقات التي أراد التوصل إليها، وهي قياس درجة استيعاب العرب للمنطق الأرسطي.

أما "أركون" فقد استدعى الأحداث التاريخية، والشخصيات المحورية فيه، لتبيان حركية الفكر العربي.

ثالثا: من حيث العمق:

العروي كان عميقا في طرح الإشكالية ومعالجتها، حيث إن القارئ لا يستطيع أن يستوعب مراد العروي، حتى يتابع رحلة "العروي" مع العرض والمقارنة والإقناع إلى النهاية.

أما "أركون" فإن القضايا التي تناولها تعتبر إشكاليات جوهرية،إلا أن القارئ في الحقل الإيديولوجي يبتغي التعمق في القضية أكثر من ذلك،لأن المراد الابستيمولوجي هو العقل.

الفصل الثالث
عقل العدد والكسب/ الأرثوذكسية وتحديات النهضة

المبحث الأول: عقل العدد والكسب عند العروي.

أ- عقل العدد.

ب- عقل الكسب.

المبحث الثاني: الأرثوذكسية وتحديات النهضة عند أركون.

أ- الأرثوذكسية.

ب- تحديات النهضة

مقارنة نقدية بين العروي وأركون.

الفصل الثالث: عقل العدد والكسب/ الأرثوذكسية وتحديات النهضة.

المبحث الأول: عقل العدد والكسب -العروي-

أ- عقل العدد:

في بحثه عن عقل العدد، عاد "العروي" كعادته إلى الغرب ليستقي النماذج التي تخدم بحثه، قصد المقارنة لكشف المفارقات.

"جان "بودان" رجل قانون فرنسي عاش بين 1529 و1596م أثناء الحروب الدينية التي مزقت أوروبا بين كاثوليك وبروتستان، يعتبر بجانب ميكيافيلي مؤسس نظرية الدولة الحديثة، لأنه توصل إلى تحديد معنى السيادة بعد أن فصلها عن الولاء الدين".[1] إلا أن "بودان" أخذ منحى آخر في دراسته للتاريخ، وهذا في سبيل ضمان استقرار الدولة "فدرس كتب المؤرخين والفلاسفة والمتكلمين، النصارى واليهود بخاصة، وكذلك الأدباء واللغويين ليستخلص من كل ذلك مادة غنية متنوعة، استرشد بها في بحثه عن وسائل إقرار ركائز الدولة الحديثة ..رجل قانون اشتغل بالحكمة ليتقوى بها على الخوض في قضايا السياسة العامة".[2]

---

[1] عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص: 240.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

قدم "بودان" مؤلفا بعنوان "المنهج لتسهيل فهم التاريخ" (1566)، وتناول العوامل التي تتحكم في مجرى الأحداث، وقد تحدث فيه "بودان" عن التاريخ الرياضي، حيث لاحظ التواتر في عودة نفس الأحداث بعد مرور نفس المدة الزمنية.[1]

استحضر "العروي" "بودان" إلى دراسته، قصد مقارنته بابن خلدون، لأن كلاهما عرفا الرياضيات. إلا أن "بودان" حوّر ما في دراسته التاريخية، وجعل منها نظرية متساكنة، في حين أن ابن خلدون لم ينظر إلى الرياضيات إلا من باب تطبيقها في الصنائع.

إلا أن "العروي" لم يكتفي "ببودان"، بل قام باستحضار ثان، وهذه المرة استدعى "كونت" صاحب كتاب "المقال في الفكر الوضعي" (1844). وقد حاول "كونت" تعريف الفكر الذي جاء بعد مرحلة الفكر الديني والفكر الماورائي، فيبرز خمس مميزات:

1- الواقعية التي تناقض الوهم.

2- النفعية التي تناقض المجانية.

3- اليقين الذي يناقض الشك.

4- الوضوح الذي يناقض الغموض.

---

[1] ينظر: عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص: 240-241.

5- الإيجابية التي تناقض السلبية.[1]

قد يتساءل المتتبع: لماذا استدعى "العروي" "بودان" وكونت في سبيل مقارنتهما بابن خلدون؟

فيجيب "العروي" بتساؤل هو الآخر: "أين نضع نظريا فكر ابن خلدون داخل هذا السياق؟ فوصلنا إلى مفارقة: بدا لنا ابن خلدون أقرب إلى الثاني منه إلى الأول ..رفض كل فلسفة ماورائية تبحث عن ماهيات العناصر، وتعويضها باستقراء التواترات (سنن الكون) الهادية إلى تحقيق المنافع".[2]

إن انطلاق "العروي" من المقدمات السابقة، وعقده للمقارنات أراد أن يوصل القارئ إلى استنتاج فحواه أن: عقل ابن خلدون لم يحدث قطيعة بين الفكر الوسيط الماورائي والفكر الحديث الوضعي، لأنه في تساكن مستمر مع القديم، ولهذا حشره في الزمرة الكونتية، وأبعده عن زمرة "بودان" الذي انطلق من حاضر باتجاه المستقبل وليس العكس.

كما "لا ننسى أن الاتجاه الابستمولوجي المعاصر، إذا كان ينتهي إلى التقليل من أهمية عقلانية ابن خلدون وسجن هذا الأخير في خانة الفقهاء المتزمتين، فإنه بالمقابل يعلي

---

[1] عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص: 246.

[2] المصدر نفسه، ص: 249.

من قيمة "البحوث العلمية" الإسلامية، ويحشر جابر بن حيان في زمرة مكتشفي العلم الحديث".[1]

لكن ما عرضه "العروي" من أن "بودان" استغل الرياضيات ليجعل من علم التاريخ معادلات رياضية، أي توصل إلى أن الأحداث تسير وفق نمط متواتر، قد تحتاج هذه الاستنتاجات هي الأخرى إلى الإجابة عن إشكاليات: هل الإنسان هو الذي يصنع التاريخ أم أن التاريخ هو الذي يحدد مصير الإنسان؟

"صحيح أن هناك قوانين للتاريخ تعلو على الأفراد، ولكن يجب أن لا ننسى أن هذا التاريخ لا يصنع نفسه، بل يصنعه الناس من خلال الإنتاج وعلاقات الإنتاج، وهذا ما يفعله العروي، أو على الأقل لا يبرزه في تحليلاته وتاريخانيته، الشيء الذي يفسح لـ "اتهامه" بميول مثالية لا ماركسية".[2]

ومن جهة ثانية فإن إلحاق "العروي" ابن خلدون بـ : كونت لأنهما يشتركان في الواقعية ورفض الماورائيات، فهذا لا يعني بالضرورة التطابق بين العقلين في الرؤية، لأن "الفلسفة الوضعية لدى كونت، التي لا تؤمن إلا بالظواهر الحسية التي تقوم على الوقائع التجريبية – الأساس الفكري والعقدي عند البنيوية– فهي تؤمن بالظاهرة –كبنية– منعزلة عن أسبابها

---

[1] عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص: 252.

[2] محمد عابد الجابري: مجلة مواقف، عدد 8، ط 1، 2002، دار النشر المغربية اديما Edima، ص: 71-72.

وعللها وعما يحيط بها ..وتسعى لتحليلها وتفكيكها إلى عناصرها الأولية، وذلك لفهمها وإدراكها ..ومن هنا كانت أحكامها شكلية كما يقول منتقدوها."[1]

كما أنه للزمان والمكان والسياق أدوارها في الإنتاج التاريخي، والقراءات النقدية التاريخية كذلك، فإذا كان كونت علق على عصر النهضة الذي تلى عصر الانحطاط، فإن هذه النهضة لها ماضي وحاضر ومستقبل، لأنه "من الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء شديد الخفاء، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر..".[2]

كما أن ابن خلدون لم يستبعد الماورائيات، والتي تجسد الدين، بل بالعكس، فقد جعل الدين من المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الدولة، وكان مثاله أنه "لم تكتسب القبائل البدوية قبل الإسلام قوة عظيمة، ومع ذلك فقد كانت من التنافر والعداء بحيث يمزق بعضها بعضا، وذلك لتجردها من كل مثل ديني سام، وكل غاية سياسية..".[3]

[1] الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ط 4، 1420هـ، ج 2، ص: 899.

[2] عبد الله شريط: نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون في الاجتماع والسياسة والثقافة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص: 17.

[3] طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية- تحليل ونقد، تر: محمد عبد الله عنان، مطبعة الاعتماد مصر، ط 1، 1343هـ -1925م، ص: 106.

ما حاولنا تفكيكه وإعادة تركيبه، هو أن "العروي" عندما استبعد ابن خلدون من زمرة "بودان"، لأن هذا الأخير له سبق إنشاء التاريخ الرياضي، فإن ابن خلدون يضاهيه بتأصيله لفلسفة التاريخ، لأن علم التاريخ شيء وفلسفة التاريخ هي " النظر إلى الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية، ومحاولة معرفة العوامل الأساسية التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مر القرون والأجيال. وهناك من يقول إن التاريخ يسير وفق مخطط معين وليس بطريقة عشوائية، وأن فلسفة التاريخ هي محاولة معرفة هذا المخطط الذي يتبعه التاريخ في مساره..".[1]

كما أن كونت في توجهه الواقعي ودعوته إلى "تحقيق الوحدة الفكرية التي تقود إلى الوحدة السلوكية والمعرفية، فتزاحم الفكر الديني. والفكر العلمي هو أساس كل اضطراب وتمزق، ويطلق عليه كونت "حالة الفوضى العقلية..".[2] هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مما يؤاخذ عليه ابن خلدون في المقدمة كما يقول ساطع الحصري الذي لم يترك أية مسألة خلدونية إلا وبحث فيها، " إن هناك من لا يعترف بابن خلدون مؤرخا عظيما وعالما حقيقيا

---

[1] زينب الخضري: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1409هـ – 1989م، ص: 65.

[2] محمد محمد أمزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الو م أ، ط 1، 1991، ص: 42. نقلا عن: خالد حامد، مدخل إلى علم الاجتماع جسور للنشر والتوزيع، ط 2، 1433هـ –2012م، ص: 74–75.

لأنه يوجد في ثنايا مقدمته اعتقاد بخرافات كالكهانة والنجامة والسحر، بل هناك من يقول إن أبحاثه لا تعتمد على نزعة علمية ولا تستند إلى دلائل عقلية".[1]

بردّ بضاعة "العروي" إليه، نخرج ابن خلدون من الزمرة الكونتية ونضعه في زمرة عربية خالصة.

ب- عقل الكسب:

العروي: "كتبت قبل ربع القرن في الإيديولوجيا العربية المعاصرة (ص: 126) إن على الناظر في مسألة الربا وما كتبه المسلمون في شأنها أن يستأنس بالكيفية التي تعامل بها الدارسون الغربيون مع كتابات رجال الكنيسة المسيحية في نفس الموضوع ليستوعبوا المشكلات المنهجية العويصة المحفة بمثل هذه الموضوعات".[2]

فالعروي يرى بأنه لاستيعاب المشكلات التي تواجه رجال الاقتصاد في تعاملهم مع رجال الدين الإسلامي، لابد من الاستئناس بالمنهجية التي استقاها الدارسون الغربيون في تعاملاتهم مع رجال الدين المسيحي، "يبدو أن الباحثين الشبان، سيما المتخصصين منهم في مجالات معينة كالاقتصاد والاجتماع واللسانيات، لم يفعلوا ذلك، يعودون مباشرة إلى

---

[1] ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، سنة 1981، ص: 12. نقلا عن: زينب الخضري: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص: 42.

[2] عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص: 261.

المؤلفات القديمة، يقرؤونها في نطاق معارفهم الراهنة، فتأخذهم الدهشة مما يلاحظون من توافق ظاهر بين أحكم القدامى وتحليلات المحدثين".[1]

كل هذه التوطئة عن العقل الكسبي، هي لموضعة العقل الخلدوني في مدارج علم الاقتصاد، بمعنى آخر:

هل فعلا أن ابن خلدون تطرق وخاض في مسائل الاقتصاد؟

لكي يتسنى لنا حل المشكل المطروح، يلزم إتباع خطوات إجرائية تمهيدية. الأولى هي تحديد المتن الخلدوني الذي اعتمده في هذا الحقل، وهذا يكون بربط أبواب المعاش والجباية والصنائع والعلوم، ونضم بعضها إلى بعض، فيتجلى لنا أن ابن خلدون ناقش مسائل اقتصادية وغير اقتصادية في نفس الوقت.

والثانية هي بتحديد القاموس الاصطلاحي الذي اعتمده ابن خلدون، أما الخطوة الثالثة وهي مقارنة أقوال ابن خلدون بأقوال المفكرين الأبعد منه والمعاصرين له.[2]

اختار "العروي" "الغزالي" و"مونتسكيو" كنموذجين للمقارنة، توصل بعد استقراء للمصطلحات الخلدونية أنها موجودة عند "الغزالي"، وبنفس المعاني ولنفس الأغراض. أما "مونتسكيو" فقد كان في الاستخدام الاصطلاحي أتم وأدق، وظاهر أن "أهداف المفكرين الثلاثة مختلفة، هدف "الغزالي" كما هو معلوم، هو التجرد من أعباء الدنيا تبعا لما يعتقده أنه

[1] عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص: 261.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص: 267-268.

أمر الخالق كما أخبر به الرسول وأجمع عليه علماء السنة. هدف "مونتسكيو" هو جعل القانون التنظيمي لشؤون البشر مجسدا وضامنا لحرية الفرد الشخصية والمدنية. هدف ابن خلدون هو فهم (عقل وإدراك) سرّ العمران البشري في دورته الدائمة من نشوء ونمو وانحطاط واندثار ".[1]

حسب الدراسة النقدية التي قام بها "العروي" لنقد العقل الخلدوني، وجده أنه عندما أراد تحديد المفاهيم في هذا المجال، انكشف له –العروي– أنها موصولة بإرث المتكلمين، وهذا جلي وواضح. بالمقابل وجد "مونتسكيو" قد جرد مفاهيمه من كل اعتبار ديني وأخلاقي، بل بالعكس فقد استفاد مما أنجز في إيطاليا وهولندا وانجلترا مما عرف بالثورة التجارية.

سجّل "العروي" على ابن خلدون امتيازه عن سائر الكتاب المسلمين بفصله الجانب العملي الوضعي عن الجانب الشرعي الأخلاقي، لكنه لا ينظر إلى العمران إلا من زاوية الاستهلاك، ولا ينظر إليها من جانب الإنتاج والعرض.[2]

وكحوصلة للعقل الكسبي الذي نقب عنه العروي، واختار ابن خلدون كأنموذج بارزا في الفكر العربي، وجد أنه مرتبط بالماضي ويسير بعقلهم، هذا من جهة، أما من جهة ثانية فإن عقله استهلاكي وليس انتاجي، كذلك فإن مجتمعه عوض أن يتجاوزوه بقوا مرتبطين

[1] عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص: 270.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص: 287.

بتأويلاته، ولهذا فالعقل الكسبي العربي مقيد بالماضي، ولم يتحرر ليعيش بعقل الحاضر قاصدا المستقبل.

لكن "العروي" عندما يأتي باشكالية عربية، تهم واقع الإنسان العربي بكل خصوصياته وحيثياته الزمانية والمكانية. وهذه المرة ولى وجهة العقل الكسبي الإسلامي، فهو يصدر الحكم مباشرة بأن على الرجال الذين هم مهتمين بالمجال الاقتصادي أن يستأنسوا بالحلول الغربية، كي يتم استيرادها إلى الوطن العربي، " والواقع أن الأخ "العروي" لا يطرح المسألة طرحا قاعديا، أي على مستوى قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، بل يطرحها فوقيا فقط، أي على مستوى الفكر وحده، مساوي المكتسبات الفكرية الليبيرالية".[1]

إن تبني "العروي" للحلول الغربية الجاهزة، يكون قد وضع نفسه في حيز المساءلة، لأن أي مواطن عادي، سيقول له: أين حلولك وبدائلك أنت ؟

حقيقة إن "الخطاب الليبيرالي العربي، منذ كان غضا، أي وهو يحاول أن يعبر عن نفسه في عالم الفكر والمعرفة، وحتى الآن ظل محصورا داخل نطاق ضيق لا يتخطى حدود خطاب "إطراء وإعجاب" بالمنظومة الفكرية والحضارية الغربية، ولم يستطع أن يتجاوز تلك الحدود ليشيد قاعدة فكرية واجتماعية تكون بمثابة "شريحة" مناضلة تقود التغيير بمعناه

[1] محمد عابد الجابري: مجلة مواقف، عدد8، ط 1، أكتوبر 2002، ص: 59.

الشامل، أي أنه لم ينتظم في حركة تملك مشروعا أو رؤية نجد بالفعل أثرا آلياتها في المجتمع".[1]

عندما أراد "العروي" أن يموضع عقل ابن خلدون الكسبي، ألحقه بالغزالي من حيث المرجعية التراثية- بإرث المتكلمين على قوله- .إذا رجعنا إلى "الغزالي" وطرقنا باب : فضل الكسب والحث عليه من كتاب "إحياء علوم الدين"، نجده قد ربط العقل الكسبي بالتوكل على الله، واعتبار التكسب عبادة تقرب إليه، وذم المسألة والاعتماد على الغير.[2]

أما في باب : علم الكسب بطريق البيع والربا والسلم والإجارة والقراض، فإنه جعل هذا العلم واجب وفرض على كل مسلم "والمكتسب يحتاج إلى علم الكسب ومهما حصل علم هذا الباب وقف على مفسدات المعاملة فيتقيها، وما شذ عنه من الفروع المشكلة فيقع على سبب إشكالها فيتوقف فيها إلى أن يسال..".[3]

إن علاقة ابن خلدون بالغزالي تكمن في أن البيئة إسلامية، والعقيدة كذلك، والإنسان ابن بيئته، وإذا كان الدين الأخروي يمثل المرجعية الوحيدة للغزالي، فإن الدين عند ابن خلدون يمثل مرجعية تنضاف إلى مرجعيات أخرى كالتاريخ والفلسفة والأدب والجغرافيا ..الخ، إذن علاقة ابن خلدون بالغزالي جزئية وليست كلية.

---

[1] مجلة البيان، الليبيرالية العربية ."هدم النص" والسقوط في التبعية، محمود سلطان، العدد 159 الصادرة في: ذو القعدة 1421هـ، ص: 58.

[2] ينظر: محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د ت، ج 2، ص: 62-63.

[3] المرجع نفسه، ج 2، ص: 64.

أما من جهة "مونتسكيو" (1689-1755م) الفيلسوف الفرنسي، والتي من أعماله الرئيسية روح القوانين (1748م)، حيث كان ذا تأثير كبير على كتابة الدساتير في جميع أنحاء العالم، يعتقد "مونتسكيو" بأن القوانين هي التي تشكل الاساس الذي تبنى عليه كل الأشياء المتعلقة بالإنسان والطبيعة والمقدسات.[1] فهو عند "العروي" متحر للمصطلحات العلمية الدقيقة، والتي ليست لها أي علاقة أو أي تداخل مع الاصطلاح الديني. لنا أن نتساءل : إلى أي مدى حظر العامل الديني في الفكر الاقتصادي الخلدوني ؟

في الحقيقة برز "العامل الديني في فكر ابن خلدون الاقتصادي، ومع ذلك فلم يكن لهذا العامل أي أثر تحيزي، فلم يحمله على تفسير غير علمي لأي ظاهرة اقتصادية تناولها، كما أنه وظف القاعدة والمبدأ الديني التوظيف الصحيح في دراسته وهي الحث والحض، أما غير ذلك فلم يحشرها فيما لم توجد من أجله، ويحملها ما لا تحمل، فيظلمها من جهة، ويظلم العلم من جهة أخرى".[2]

إذن فعلاقة ابن خلدون بالموروث الذي يرفضه العروي، هي ليست علاقة امتداد، بل هي علاقة موضوعية، وقد حرص عليها ابن خلدون في مقدمته - كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر- كفيلة بأن تضع ابن خلدون في خانة المؤسسين الأوائل لعلم الاقتصاد، وليس في دائرة المجترين

---

[1] ينظر : الموسوعة العربية العالمية.

[2] شوقي أحمد دنيا: علماء المسلمين وعلم الاقتصاد -ابن خلدون مؤسس علم لاقتصاد-، دار معاذ للنشر والتوزيع، 1414هـ -1993م، ص: 166-167.

لعلوم أجدادهم، وبالتالي فإن القطيعة التي أراد "العروي" نفيها موجودة لكنها عربية وذات حلة إسلامية.

المبحث الثاني: الأرثوذكسية وتحديات النهضة -أركون-

أ- الأرثوذكسية:

الأرثوذكسية كاصطلاح مرتبط في الساحة الفكرية العربية بأركون، لأنه ابتعثه من جديد، حيث قام "أركون" بزحزحته من الحقل الغربي المسيحي إلى الساحة الفكرية الإسلامية، والمقصود بالأرثوذكسية في الجهاز الاصطلاحي المفاهيمي لأركون "فرض التفسير الصحيح والمستقيم للنصوص المقدسة، واعتبار كل ما عداه هرطقة وضلالا. فالأرثوذكسية بالمعنى الخرفي تعني الخط لمستقيم، ولكنها بالمعنى الاصطلاحي تعني الجمود والانغلاق وفرض خط واحد من خطوط التأويل بالقوة والقسر، وبدعم من السلطة السياسية عادة".[1]

لكن "أركون" يرى أن الأرثوذكسية ليست مقتصرة على الغرب المسيحي لأنه تجاوزها وبالمقابل تبناها الشرق الإسلامي، وقد كان رجال الدين الإسلامي هم من فرضوها عن طريق الاجتهاد وأصول الدين، "..بالطبع فإن الفقهاء يعترفون بإمكانية الوقوع في الخطأ أثناء عملية الاجتهاد، ولكن التركيبة الذهنية لعلم أصول الدين وأصول الفقه قد قوت من مزعمهم على إمكانية قول القانون وفرض الأرثوذكسية. طبقا لما دعاه بعض فقهاء القانون بمقاصد

[1] محمد أركون: من الاجتهاد نقد العقل الإسلامي، ص: 16. تعليق: هاشم صالح في الهامش.

الشريعة.."[1] فهذا القسر وفرض الاجتهاد من قبل الفقهاء مستندين في ذلك على أصول الفقه، قدأثر بشكل كبير على العقل الإسلامي، وحجتهم في ذلك عدم المساس بمقاصد الشريعة الإسلامية– في الفكر الأركوني تعتبر مقاصد إنسانوية وليست إسلامية–. فالعلماء التقليديون لم يؤدوا دورهم بكل مصداقية، لأنهم لم يستوعبوا الوعي الإيماني للدين الإسلامي وبالمقابل تجاهلوا متطلبات المعرفة العلمية الحديثة التي تفرض على الفقهاء مراجعة المعارف الإسلامية التقليدية التي كانت سببا في جمود العقل الإسلامي.

إن تحميل "أركون" للفقهاء مسؤولية استغلال السلطة الدينية للإسلام، لأنهم بلوروا وأصلوا قوانين تتسم بالثبات وعلى مدى قرون، فهذا حسب رأيه من "الغرور والتبجح الذي يدعيه الفقهاء بأنهم قادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا، ثم توضيحها وبلورتها في القانون الديني، ومن ثم تثبيت القانون الإلهي أو المؤله".[2] من هذا المنطلق فإن "أركون" يرى بأن الفقهاء ألبسوا قوانينهم ألبسة التقديس، في حين يرى بأنها قوانين بشرية وليست إلهية.

ولذلك فالعقل الأسلامي الذي حاول "أركون" الكشف في ماهياته، ليس هو ذلك العقل الذي يميز المسلمين عن غيرهم من المجتمعات الأخرى، ولكن العقل الذي أراد تحديده هو العقل الكامن في المعطر القرآني –حسب تعبيره– والذي حجبه الفقهاء لأنه "..لم يعد يكفي أن نأخذ علما بالإجماع المتحقق وبالعقائد وانواع السلوك الأرثوذكسية التي تلزم كل الأمة.

---

[1] محمد أركون: من الاجتهاد نقد العقل الإسلامي، ص: 16– 17.

[2] المصدر نفسه، ص: 16.

وإنما ينبغي علينا توضيح الشروط العارضة والتعسفية والخيالية التي أدت إلى تحقيق كل إجماع".[1]

يرى "أركون" بأن الأرثوذكسية فرضتها تفاسير الفقهاء للآيات القرآنية، لأنهم لم يولوا اهتماما لنوعية الخطاب القرآني الذي يعطي بشكل عام "الأولوية للتعبير المجازي والآليات الخاصة بالخطاب الرمزي.."[2] لأن تعاطي العقل الإسلامي مع العلامة الدلالية في لقرآن هو الذي سيحدد العقلانية التي يبحث عنها أركون، هل هي عقلانية تتعامل مع الخطاب القرآني بمستجدات العلوم الحديثة مع مراعاة السياقات التاريخية، أم أنها عقلانية مشروطة بقوانين فقهية وإجماع علماء نصبوا أنفسهم كوسطاء بين المعطى الإلهي والعقل الإسلامي.

لكن "أركون" باستخدامه لمصطلح الأرثوذكسية، وغيرها من المصطلحات جعل الدارسين لمشروعه الفكري يؤاخذونه على تحميل التراث الإسلامي مصطلحات غريبة عنه هذا من جهة، ومن جهة ثانية فهو يتعب القاريء لمؤلفاته، لأن القراءة لأركون تستلزم الولوج عبر البوابة الاصطلاحية الخاصة به، "فقد استخدم جهازا مفهوميا مصطلحيا متنوعا وثقيلا جره معه في مؤلفاته، وأتعب به القراء، ومترجم أعماله، من ذلك قوله: "إن الأسطورة والميثولوجيا، والطقس الشعائري، والرأسمال الرمزي .." هذه المصطلحات وغيرها هي كثيرة

---

[1] محمد أركون: من الاجتهاد نقد العقل الإسلامي، ص: 78.

[2] المصدر نفسه، ص: 80.

جدا في مصنفات أركون، فكان يجرها معه من غير ضرورة، وبإمكانه الاستغناء عنها، ولا مبرر إلى التعالم والتعاظم، والتشويش على القاريء ..وكثيرا ما استخدمت في غير محلها".[1]

أما بخصوص الاجتهاد الذي انتقده أركون، لابد من العودة إلى علماء الأصول حتى نستقي مفاهيمه، ونعرف ضوابطه، كي يتسنى لنا مقابلتها بالنقد الأركوني.

في اصطلاح الأصوليين، الاجتهاد " مخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه".[2] أي تقديم المجتهد أقصى ما يمكن أن يقدمه في هذا الباب حتى يبلغ الأحكام القطعية التي لا تشوبها شائبة وحتى يقتنع المسلم بأنه لا يوجد حكم أنسب ولا أفضل منه. كما أن للمجتهد شروط وضوابط تضبطه.

" الشرط الأول : أن يعلم وجود الرب تعالى وما يجب له من الصفات ويستحقه من الكمالات، وأنه واجب الوجود لذاته..

---

[1] خالد كبير علال: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد "أركون" ومحمد عابد الجابري – دراسة نقدية تحليلية هادفة– دار المحتسب، ط 1، 2008، ص: 12.

[2] ابن حزم: الإحكام في أصول القرآن، مصدر الكتاب: موقع الوراق http//:alwarraq.comص: 415.

الشرط الثاني: أن يكون عالما عارفا بمدارك الأحكام الشرعية، وأقسامها طرق إثباتها ووجوه دلالاتها على مدلولاتها واختلاف مراتبها، والشروط المعتبرة فيها.."[1]

إذن فالاجتهاد ليس حكما عبثيا، بل له ضوابط وقوانين تتحكم في الاجتهاد والمجتهد معا، ولابد أن يكون الاجتهاد مستندا إلى أدلة عقلية،لأنه في حال وجود أدلة نقلية فلا يصبح للاجتهاد ضرورة أو لزوم لذلك.

أما بخصوص مقاصد الشريعة الإسلامية، والتي تتلخص في: حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل، وحفظ المال. فإنها مقاصد إنسانية حقيقية، وليست تخص المسلمين وحدهم، فهل نستطيع أن نتخلى عن مقصد من المقاصد السابقة ونقول عنه بأنه زائد أو غير مهم.

"مع العلم أن الفقه الإسلامي ليس كله اجتهادات، بل أصوله وأبوابه الفقهية هي نصوص شرعية مأخوذة مباشرة من الكتاب والسنة، وبناء على ذلك فإننا نقول إن الشريعة المتمثلة في القرآن والسنة الصحيحة الموافقة له، هي شريعة إلهية خالصة".[2]

بقي أن نتكلم عن إعادة التأويل للقرآن، والذي فرضه الفقهاء كما يقول أركون، فإن للتأويل كذلك ضوابط نتبين بها عن التأويل الصحيح من التأويل الفاسد، وإلا سيأول القرآن

---

[1] ابن حزم: الإحكام في أصول القرآن، ص: 415.

[2] خالد كبير علال: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد "أركون" ومحمد عابد الجابري ص:113.

ملايين التأويلات، كل حسب هواه، ولذلك فإنه "يشترط لصحة التأويل بمعناه عند المتأخرين شروط هي:

1- أن يكون اللفظ المراد تأويله يحتمله المعنى المؤول لغة أو شرعا ..

2- أن يكون السياق محتملا، مثل لفظ النظر وهو يحتمل معاني في اللغة...

3- أن يقوم الدليل على أن المراد هو المعنى المؤول.

4- أن يسلم دليل التأويل من معارض أقوى، فإذا اختل شرط من الشروط فهو تأويل فاسد.[1]

ب- تحديات النهضة:

في خضم حديث "أركون" عن النهضة اعتبر أن "أول كتاب في الاصطلاح، وهو قصة رحلة (رفاعة الطهطاوي) إلى باريس (تخليص الإبريز) يرسم سلفا الأفكار الأساسية للنهضة، ويسوغ مفهوم انبعاث الحركة الثقافية العربية. وقد شجع (محمد علي) انتشار الكتاب سنة 1834م، وأمر بترجمته إلى اللغة التركية، وهذا يدل على تخلف اللغة العربية في صفوف الطبقة الحاكمة".[2]

---

[1] محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد: مصطلحات في كتب العقائد، دار بن خزيمة، د ت، ص: 15.

[2] محمد أركون: الفكر العربي، ص: 148.

إن احتكاك المعسكر العربي بالغرب من أي السبل كان – استعمار، انتداب، رحلات بعثات علمية– جعلهم يكتشفون حياة جديدة غير حياة المسلمين، ولذلك شغلت الرحلة والسيرة منزلة كبرى في الأدب العربي، وهذا وليد الشعور بالمسؤولية التربوية تجاه المسلمين، لذلك تم إعادة البناء الفكري والمعرفي، وبدأت تطرح إشكاليات جديدة: لماذا التخلف لشعب عرف كلام الله وآمن به، بينما الكفار الذين ظلوا صما عن الوحي قد حققوا ضروب تقدم رائعة؟ ألم يقل الله تعالى : "ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين" (8/63) وكذلك " *هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ* وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" (2/62).[1]

ولهذا فإن إشكالية العقل العربي الإسلامي في نظر "أركون" خاصة بعد الإفاقة الفكرية لتي عرفها من خلال التقرب إلى الغرب، هي التمسك بالتراث الإسلامي التقليدي، الذي لم يعد يستطيع التعاطي مع تحديات النهضة التي بدأت تفرض نفسها، ولذلك كان رد فعل العقل الإسلامي هو من قبيل الإشكالية السابقة، كذلك بدأ العقل الإسلامي يبدي ملاحظات حول ما يقوله القرآن من جهة، وبين ما حققه الغرب من جهة ثانية، وبين ركود العقل الإسلامي من جهة ثالثة.

كل هذه المتغيرات التي استحدثتها النهضة، أدى إلى رغبة في دفع الحركة الفكرية، إلا أنه "يتجلى ويستخدم طريقتين متعارضتين وإن كانتا تتقاربان بحسب تفاعل الظروف، لغة

---

[1] ينظر: محمد أركون: الفكر العربي، ص: 148–149.

وطريقة تقليديتان، محافظتان، ولغة وطريقة تنزعان منزع التحديث. وهذا التمايز يرب عن مبعدة اجتماعية، ثقافية لم تزل تكبر بين أقلية متخرجة من الجامعات والمعاهد الحديثة وأكثرية ساحقة لا يمكن أن تلقى سوى تعليم تقليدي".[1]

في ثلاثينيات القرن الماضي، ظهر على الساحة جمهور غفير يطالب بأدب ديني ويلتهمه، فأخذ أصحاب النزعة التحديثية يساكنون هذا الطلب ويحددون في عروضهم الأدبية والفكرية "أمثال طه حسين، وهيكل، والعقاد... أخذوا يعلنون إجلالهم "عبقرية " النبي والصحابة وقيم العدالة والإخاء والديمقراطية الإسلامية، وهذا الإحياء يدل على أن اختيار الفكر العربي المعاصر النزعة العقلية يظل خاضعا للرجوع الهجومي إلى العاطفة".[2]

وهكذا فإن الملاحظ على "أركون" أنه تتبع مسار النهضة، وركز على إشعاعاتها التي مست رواد الفكر في الوطن العربي، وانبثق عن هذه التحديات النهضوية جدليات، وفي مقدمتها إشكالية الأصالة والمعاصرة، كما أنه ظهرت أصوات تنادي بالتغريب اللا شرطي وقد لقي هؤلاء الرواد الذين تبنوا الفكر الحداثي معارضة شديدة، " ولم ينجح طه حسين نفسه من المجادلات الناجمة عن هذا التعارض. وقد أتاحت له حياته الطويلة (1889- 1973) وشخصيته ذات الثروة النادرة أن يخلق آثارا تضم وحدها جميع صيغ النهضة ..إخضاع

---

[1] محمد أركون: الفكر العربي، ص: 150.

[2] المصدر نفسه، ص: 153.

تراث الماضي لفحص انتقادي حتى يعاد ربطه بالمنسي، وحتى يتم فضح التمويه وإعادة الآفاق التاريخية الصحيحة".[1]

وبهذا تكون شروط النهضة عند "أركون" هي:

1- تبني الفكر الحداثي بكل حيثياته.

2- إعادة قراءة التراث برؤية انتقادية.

3- تصحيح المسار العقلي وتوجيهه إلى الدرب الصحيح.

لكن "أركون" الذي اعتبر رفاعة الطهطاوي هو أول حامل لشعلة النهضة إلى الوطن العربي يلزمنا بفك الشيفرة الإيديولوجية بين الرجلين - "أركون" ورفاعة الطهطاوي-

لقد أقام الطهطاوي، وهو أحد بعثات محمد علي باشا إلى باريس، ما بين 1826و1831م، فرجع وكتب كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، حيث قام فيه بترجمة الدستور الفرنسي، ومجد الثورة الفرنسية التي أطاحت بالكنيسة، كما عرض نظام الشركات والمصارف والمؤسسات الفرنسية، وفصل في العادات والتقاليد وطرق المعيشة لدى الفرنسيين، كما ركز على إظهار حرية المرأة الفرنسية ومساواتها بالرجل..[2]

---

[1] محمد أركون: الفكر العربي، ص: 156.

[2] نحيل إلى كتاب: رفاعة رافع الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د ت.

وعليه فإن الرجلان يلتقيان في محاولة بناء مشروع نهضوي، سيمته الانبهار بالحضارة الغربية، وشعاره تغييب التراث والسير على خطى العقل الأوروبي، إذن فالعلاقة أشبه ما تكون بتوأمة أيديولوجية.

ونفس الشيء مع طه حسين المتمرد على التراث، والمعتنق للفكر والعقل الأوروبي لأنه يرى أن أسباب الحضارة "واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذة ليس لها تعدد وهي: أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب".[1]

وقد أعجب "أركون" بطه حسين لأنه استعمل منهج الشك الديكارتي مع التراث، خاصة في كتابه "في الشعر الجاهلي"، في نفس الوقت استخدم – أركون– منهج التصديق التام – إن صح التعبير– مع كل ما هو أوروبي.

بل إن "أركون" واصل نقد العقل الإسلامي بمنحى تصاعدي، واعتبر أن كتابه الأدباء مثل العقاد وغيره عن عبقريات النبي وأصحابه، ما هي إلا رضوخ لطلب اجتماعي، وكأن هذه الانتاجات الأدبية هي نفاق أدبي من أصحابها.

[1] طه حسين: مستقبل الثقاة في مصر، دار المعارف، ط 2، د ت، ص: 39.

كذلك فإن "أركون" أراد في مشروعه إيجاد حل لتبعية العقل العربي الإسلامي للتراث فسقط في فخ التبعية للغرب، لأن "العلاقة بين الأنا: الحضارية" وبين الآخر: الحضاري يجب أن يحكمها هذا القانون ..التفاعل والتبادل الحضاري، لا التبعية – بزعم الوحدة الحضارية– ولا الانغلاق والعزلة – بزعم الاختلاف الكامل والكلي–، فكما أن التعددية هي سنة من سنن الله في الخلق، كذلك التعددية في الحضارات.."[1]

في الأخير نستطيع أن نحدد العقل الذي عالج به "أركون" إشكالية العقل الإسلامي المعاصر، والتفكير اللا مفكر فيه لفك الألغاز التي تحيط بالتراث، فإنه – عقل أركون– مغيب لبعض المسلمات التي تندرج ضمن الخصوصيات الذهنية، لأن " العقلية التي تحكم على الحياة الإسلامية ينبغي أن تكون في صميمها إسلامية مشربة بالروح الإسلامي، لكي تدرك العناصر الأساسية في هذه الحياة، وتحسبها، وتتجاوب معها، فتستكمل كل عناصر التفسير والتقدير".[2]

ولذلك فهو –أركون– ذو هوية إيديولوجية عقلية، " ..ويغلب على أنصار العقل هؤلاء أن يستمدوا أصولهم الثقافية من ينابيع الحضارة التي يكون لها الصدارة في العصر في

[1] محمد عمارة: أزمنة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، د ت، ص: 42.
[2] سيد قطب: في التاريخ فكرة ومنهاج، دار الشروق، القاهرة، ط 5، 140.هـ –1983م، ص: 44.

العصر المعين، وكانت تلك الينابيع في العصر القديم هي اليونان وفارس والهند، وأما ينابيع عصرنا فهي أوروبا وأمريكا.."[1]

مقارنة نقدية بين "العروي" وأركون:

أولا: المقارنة من حيث الأهداف:

العروي كان واضحا في الهدف الذي يسعى إليه، وهو الفصل بين الماضي والحاضر على طريقة قيام النهضة الغربية. وهذا في سبيل تحقيق قطيعة ابستمولوجية تامة مع التراث والسير على خطى العقل الحداثي.

أما "أركون" فهدفه يكتنفه بعض الضبابية، وإن كان يصرح بأنه يرمي إلى إخضاع التراث الإسلامي الى مطرقة مناهج النقد الحديث، وهذا ما أطلق عليه بالإسلاميات التطبيقية، ومفادها قراءة التراث الإسلامي قراءة حداثية ابتداء بالعقيدة، تطبيقا على القرآن وصولا إلى السنة، مرورا إلى التابعين وتابعي التابعين.

ثانيا: من حيث التأثر بالعقل الإستشراقي:

العروي يضع الفكر والعقل الغربي كمسلمة يجب الانطلاق منها، على أنه يمثل العقل المثالي، وهذا ما حققه على صعيد المشروع الفكري الذي تبناه، فهو ينتهج المقارنة الفكرية بين لشرق والغرب على مسار التاريخ.

[1] زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي دار الشروق، بيروت، 1971، ص: 142.

أما "أركون" فإن دراسته استشراقية بحتة، شكلا ومضمونا، اصطلاحا، فكرا ومنهجا. حتى في استحضاره لرواد الفكر العربي، فإنه لا يستشهد إلا بالمتمردين فكريا على التراث ولا يشهد إلا بالذين يوافقونه إيديولوجيا.

ثالثا: من حيث الذاتية والموضوعية:

العروي تلمس فيه محاولة تحوي الموضوعية، حتى وإن كانت ذاتية فهو يحاول إخفاءها، يحاول ويسعى أن يجعل المنطق هو الحكم بينه وبين القراء، أما موقفه من التراث الإسلامي فهو محسوم – طي صفحة التراث– وكأنه يريد التبرأ من النفاق الفكري.

أما أركون، فإن موضوعيته يكتنفها بعض الغموض، فتارة يصرح بأ القرآن والسنة ليس في مصداقيتهما أي نقاش، ويأتي بعد ذلك ويهاجم المفسرين وعلماء الفقه والأصول قاطبة ويحملهم مسؤولية تخلف العقل الإسلامي، وبالمقابل يزكي علماء الغرب ومفكريهم، وكأن المغزى هو استدعاء المسيحيين واليهود ليشرحوا للمسلمين أمر دينهم.


خاتمة

الخاتمة:

على أن أقول أن لكل شيء إذا ما تم نقصان ..

لا أدعي وأقول أني وفيت البحث حقه، خاصة مع "العروي" وأركون، لأنه رغم ما لهما وعليهما، فإن الناقد لهما يجدر به أن يكون من النقاد الكبار، وأنّى لي ذلك.

أستدرك وأقول: بدعم وتشجيع من أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور: فاتح حمبلي الذي علمني أن أغامر لأكتشف خاصة في النقد. وقد توصلت بعد كل محاولاتي في البحث إلى:

مفهوم العقل عند "العروي" هو ليس العقل بالمعنى اللغوي والاصطلاحي المتعارف عليه، بل هو العقل الابستمولوجي الذي بقي متشبثا بالتراث الإسلامي، رغم ما يدعيه العقل الإسلامي المعاصر من أنه عقل حداثي.

يرى "العروي" أن الحل لنهضة العرب، هو تحقيق القطيعة التامة مع التراث والتفكير بطريقة ليبرالية حتى يتسنى له اللحاق بركب الحضارات المتقدمة.

أما مفهوم العقل الإسلامي عند أركون، فهو عقل مهيمن عليه من طرف الفاعلين الاجتماعيين من رجال الدين خاصة، ثم يليهم رجال السياسة والفكر، وبالتالي فإن العقل العربي الاسلامي مسيرّ غير مخيّر.

تعني الإسلاميات التطبيقية عند "أركون" أن نخضع التراث الإسلامي بما فيه القرآن إلى النقد وإعادة القراءة على ضوء مناهج النقد الحديث.

أما بخصوص المقارنة بين "العروي" وأركون بشكل عام، فإن "العروي" يمكن أن نقسم مشروعه الفكري على مرحلتين، الأولى: تحقيق القطيعة التامة مع التراث الإسلامي. والثانية: سيصبح العقل العربي بطريقة تلقائية على شاكلة الفكر الحداثي.

أما "أركون" فيمكن تقسيم مشروعه الفكري على مراحل ثلاث:

الأول: نقد التراث الإسلامي (التفكير في اللا مفكر فيه).

الثاني، كإدراك الحقيقة.

الثالثة: تحقيق الحداثة.

يبقى أن نشير إلى إشكاليات تحتاج إلى بحث استفاضة منها:

- ما مفهوم الحرية عند العروي؟

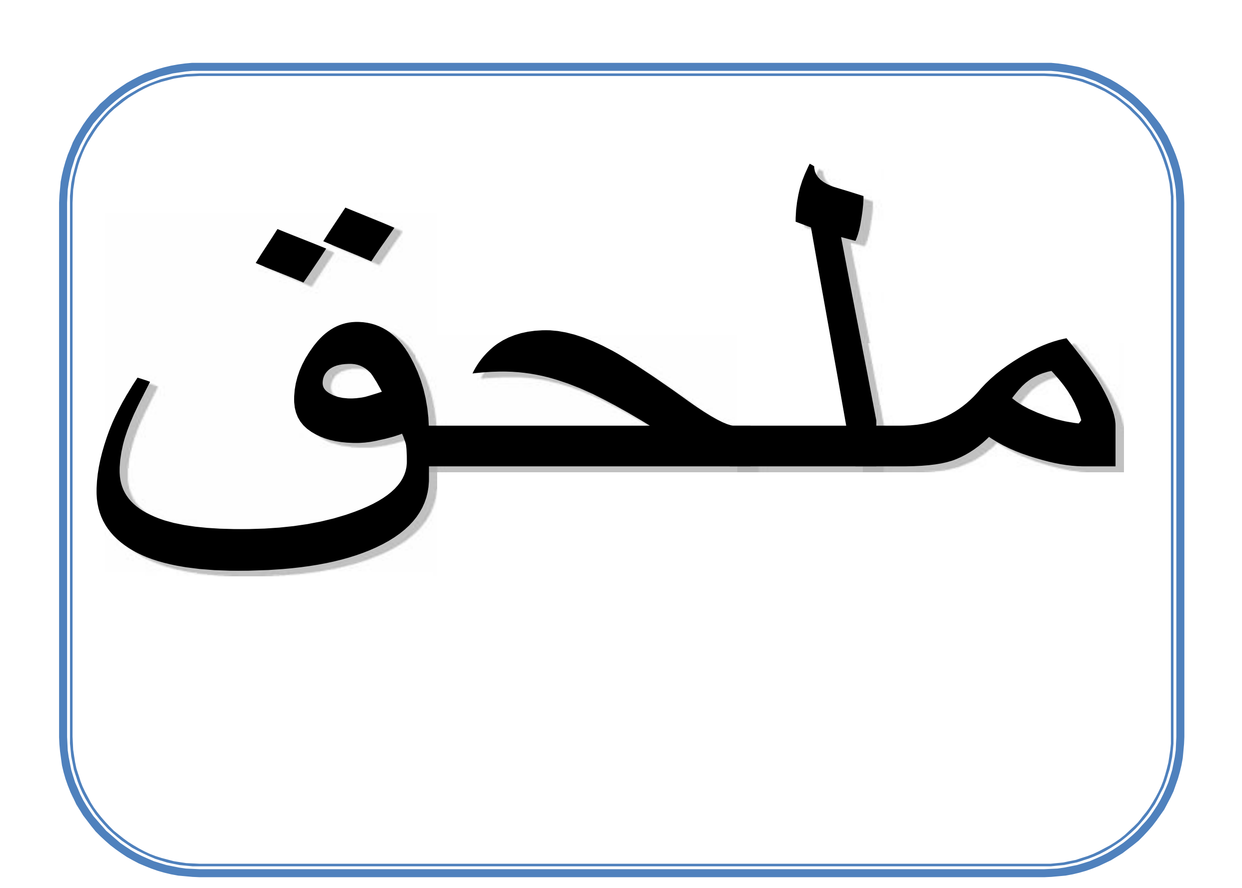
- نقد الإيديولوجيا العربية المعاصرة – "العروي" أنموذجا– ؟

- إشكالية المصطلح – دراسة مفاهيمية نقدية– عند "أركون" ؟

- القراءة الأركونية للقرآن – دراسة نقدية –؟

- التفكير في اللاّ مفكر فيه من منظور أركوني ؟

تلك أهم النتائج التي استطعنا التوصل إليها، وتبقى الكثير من الإشكاليات المطروحة، التي تحتاج وتنتظر من يسلط عليها أضواء النقد من خلال البحث النقدي.


ملحق

نبذة عن حياة الناقدين:

1- عبد الله العروي:

ولد الدكتور عبد الله العروي بمدينة "أزمور" سنة 1933، درس في مدارس الرباط وأكمل تعليمه في جامعة السربون بفرنسا بمعهد الدراسات السياسية في باريس، حصل على شهادة العلوم السياسية سنة 1956، وعلى شهادة الدراسات العليا في التاريخ سنة 1958. بعدها نال شهادة " التبريز" في الإسلاميات عام 1963. في سنة 1976 قدم أطروحة بعنوان : " الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية: 1830-1912" ليتوج بشهادة دكتوراه دولة من السوربون. يشغل حاليا أستاذ جامعيا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

أما المسار الفكري للرجل فقد بدأه باسم مستعار وهو" عبد الله الرافضي"، وقد نشر في البداية أعماله في مجموعة من المجلات منها: أقلام (الرباط)، مواقف (بيروت) دراسات عربية (بيروت)، ديوجين (باريس)...

نقطة التحول في فكر العروي كانت سنة 1967، حيث أصدر كتاب "الأيديولوجية العربية المعاصرة" بالفرنسية (دار ماسبيرو)، وفي هذا الكتاب تم الإعلان بصفة رسمية عن مشروعه الفكري، وقد تمت ترجمته بالعربية عام 1970 عن دار الحقيقة ببيروت ومن حينها سطع الفكر العروي في الساحة الفكرية العربية، حيث أدرك جمهور القراء بأن

ثمة مشروع إيديولوجي قيد التشكل، برؤية جديدة وطرح فلسفي مغاير، وهذا ما أتم تجسيده كتاب "مفهوم العقل" الذي هو موضوع بحثنا.

أما بخصوص المنهج الذي يتبناه، فهو يستند على النهج "التاريخاني" (أي المنهج المادي والفكر الماركسي). ويتخذ "الماركسية التاريخانية" كأفضل مدخل لفم وتفكيك ودراسة التاريخ العربي، وقد حدد مقومات التاريخانية بأربعة مبادئ:

1- ثبوت قوانين التطور التاريخي (ضمنية المراحل).

2- وحدة الاتجاه (الماضي – المستقبل).

3- إمكانية اقتباس الثقافة (وحدة الجنس).

4- إيجابية دور المثقف والسياسي (الطفرة واقتصاد الزمن).

أما فلسفته فيطرحها في شكلين أدبيين هما: الشكل النظري المنهجي، والشكل الروائي القصصي. الأول يعكس الجانب المنهجي العلمي في فكره، والثاني يعبر عن الجانب الواقعي الموضوعي في فكره.

و قد تبلورت أفكاره في مؤلفات عدة منها:

- مجل تاريخ المغرب (1984).

- ثقافتنا في ضوء التاريخ (1984).

- رواية: الغربة واليتيم (1984).

- الإسلام والحداثة – بالفرنسية– (1986).

- رواية: الفريق (1986).

- إسلاموية، حداثوية، ليبيرالية – بالفرنسية– (1997).

رواية: غيلة (1998).

- مفهوم العقل (ط: 2001).

- السنة والإصلاح (2008).

- من ديوان السياسة (2010).[1]

[1] ينظر:

- http://www.langue-arab.fr/spip.php?partiele1470.

http://www.arabphilosophers.com/arabic/aphilosophers/contemporary/abdallah%20laroui/html.

http://anfasse.org/2010. 12-30-15-40-11/.

2- محمد أركون:

نشأته ودراسته:

ولد محمد أركون سنة 1928 في بلدة "توريرة" بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر، قضى فترة الدراسة الابتدائية في توريرة ميمون، والثانوية في وهران. واصل دراسته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر، بعدها واصل الدراسات العليا في السوربون بباريس، حتى تحصل على دكتوراه في الفلسفة من نفس الجامعة سنة 1988.

عمل أستاذا جامعيا في جامعة السوربون من سنة 1981 إلى غاية 1991، كما عمل أستاذا زائرا في جامعات عديدة حول العالم، في سنة 2000 عين مستشارا علميا للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونجرس في واشنطن. كذلك اشتغل أستاذا زائرا وعضوا في مجلس معاهد الدراسات الإسلامية في لندن منذ 1993. كان مديرا لمجلة Arabica منذ الثمانينات. كما اشتغل عضوا في مجلس إدارة عدة هيئات عالمية.

منهجه:

هو الاعتماد على المناهج العلمية الحديثة والمعاصرة الخاصة بعلوم الإنسان،ودراسة الأديان خصوصا. ويشمل ذلك علوم التاريخ، والأنثروبولوجيا، واللسانيات، وعلم اجتماع المعرفة، وعلم النفس الاجتماعي، وأركيولوجيا المعرفة، والتفكيكية اللغوية، والسيميائيات ..

أما فلسفته: فهي قولبة كل الأديان والمذاهب في بوتقة واحدة، ثم مقاربتها بالمناهج الحداثية، وطرح الإشكاليات الأنثروبولوجية، مستندا في ذلك على أفكار فلاسفة العرب قصد الوصول إلى التفكير في اللا مفكر فيه. ومن بين المؤلفات التي طرح فيها مشروعه نجد:

– الفكر العربي، تر: عادل العوا، دار عويدات، بيروت، سلسلة زدني علما 1979.

– تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، 1986.

– العلمنة والدين، دار الساقي، 1990.

– من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ تر: هائم صالح، دار الساقي، بيروت، 1993.

– الإسلام، أوروبا، الغرب، تر: هاشم صلح، دار الساقي، بيروت، 1995.

– نزعة الأنسنة في الفكر لعربي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1997.

– الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت 1999.

– من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001.[1]

[1] ينظر:
http://www.arabphilosophers.com/arabic/aphilosophers/contemporary–names/muhammad Arakoun.

قائمة
المصادر و المراجع

قائمة المصادر والمراجع:

* القرآن الكريم.

* محمد ناصر الدين الألباني: السلسلة الصحيحة، د ت، ج 3.

أولا: المصادر:

1. عبد الله العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط3، 2001.
2. محمد أركون: الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس ط 3، 1985.
3. محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال .تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 2، 1995م.
4. محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساني، بيروت، ط 1، 1991.

ثانيا: المعاجم:

1. معجم العين، أبي عبد الرحمان الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج1.
2. معجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، مجمع اللغة العربية، الجزء الأول والثاني.

ثالثا: المراجع:

1. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية –منهج وتطبيق– دار المعارف، القاهرة، ج2 د ت.
2. ابن تيمية. بغية في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، ص: 60. نقلا عن: مصطفى محمد حلمي، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1426هـ.
3. أبو إسحاق الحويني الأثري حجازي محمد شريف: البدعة وأثرها في محنة المسلمين، د ت، د ط، ج 4.
4. أبو حيان علي بن محمد ابن العباس التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1424هـ 2003م.
5. أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرافي أبو العباس: الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، د ت.
6. أحمد بن عطية بن علي الغامدي، الإيمان بين السلف والمتكلمين، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1432هـ/2002م.
7. جمال سلطان: الغارة على التراث، مكتبة لسنة للنشر ولتوزيع، القاهرة، ط 1 رمضان 1410هـ /ابريل 1990.
8. حسني زينة، العقل عند المعتزلة– تصوير العقل عند القاضي عبد الجبار– دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1978.
9. خالد كبير علال: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري –دراسة نقدية تحليلية هادفة– دار المحتسب، ط 1، 2008.
10. زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي دار الشروق، بيروت، 1971.

11. زينب الخضري: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، 1409هـ –1989م.

12. ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، سنة 1981.

13. سيد قطب: في التاريخ فكرة ومنهاج، دار الشروق، القاهرة، ط 5، 140.هـ – 1983م.

14. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، تحقيق: عمر عبد السلام تدموي، ط 1 1407هـ /1987م، ج 24.

15. شوقي أحمد دنيا: علماء المسلمين وعلم الاقتصاد –ابن خلدون مؤسس علم لاقتصاد– ، دار معاذ للنشر والتوزيع، 1414هـ –1993م.

16. صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي الأذرعي الصالحي الدمشقي (المتوفي: 792هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، شرح العقيدة الطحاوية،مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 10، 1417هـ/1997م.

17. طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية– تحليل ونقد، تر: محمد عبد الله عنان مطبعة الإعتماد، مصر، ط 1، 1343هـ –1925م.

18. طه حسين: مستقبل الثقاة في مصر، دار المعارف، ط 2، د ت.

19. عبد الرحمان بن صالح المحمود، موقف ابن تيمية من الشاعرة، مكتبة الرشد الرياض، ط 1 1415هـ/1995م.

20. عبد الرحمان بن صالح بن صالح المحمود، موقف ابن تيمية من الشاعرة، مكتبة الرشد،الرياض، ط1 1415هـ /1995م.

21. عبد اللطيف صوفي: مصادر الأدب في المكتبة العربية، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، د ت.

22. عبد الله بن عبد الرحمان بن عبد الله بن إبراهيم بن فهد بن حمد بن جبرين: التعليقات على متن لمعة الاعتقاد، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط 1، 1416هـ /1995م.

23. عبد الله شريط: نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون في الاجتماع والسياسة والثقافة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.

24. علي بن نايف الشحوذ: المفصل في الرد على شبهات أعداء الإسلام، د ت، د ط ج 6.

25. غالب بن علي عواجي: فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر والتسويق، جدة، ط 4، 1422هـ /2001م، ج 3.

26. كتاب: الله يتجلى في عصر العلم، نخبة من العلماء الأمريكيين، تر: الدكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان، دار القلم، بيروت، لبنان، د ت.

27. مجموع مؤلفات عقائد الرافضة والرد عليها –باب الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب، ج 88.

28. محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد: مصطلحات في كتب العقائد، دار بن خزيمة د ت.

29. محمد بن رشيد بن علي رضا: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990، ج 8.

30. محمد بن صالح بن محمد العثيمين: تقريب التدمرية، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية ط1، 1419هـ.

31. محمد بن عبد الرحمان الخميس، أصول الدين عند أبي حنيفة، دار الصميعي المملكة العربية السعودية، د ت.

32. محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د ت، ج 2.

33. محمد عابد الجابري: نحن والتراث- قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 6، 1993.

34. محمد عبد الستار نصار، أحاديث العقل وأثرها في لفكر الإسلامي، دراسة حديثية فلسفية كلامية، د ت.

35. محمد عمارة: أزمنة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، د ت.

36. محمد عمارة، السلفية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ط 2، د ت.

37. محمد محمد أمزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا ، الو م أ ، ط 1، 1991.

38. محمود بن عبد الرزاق بن عبد الرزاق بن علي الرضواني: مختصر القواعد السلفية في الصفات الربانية، مكتبة سلسبيل، القاهرة، ط 3، 1426هـ /2005م.

39. مهدي فضل الله: الشمسية في القواعد المنطقية، المركز الثقافي العربي، ط 1 1998.

40. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف: الندوة العلمية للشباب الإسلامي دار الندوة العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط 4، 1420هـ، ج 2

41. موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي لـ: رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، لبنان، ط 1 1999.

42. الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ط 4، 1420هـ ، ج 2.

43. هادي العلوي: محطات في التاريخ والتراث، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا ط 1، 1997.

رابعا: المجلات :

1. مجلة البيان، الليبيرالية العربية ."هدم النص" والسقوط في التبعية، محمود سلطان العدد 159، الصادرة في: ذو القعدة 1421هـ.
2. محمد عابد الجابري: مجلة مواقف، عدد 8، ط 1، 2002، دار النشر المغربية اديما Edima.
3. محمد عابد الجابري: مجلة مواقف، عدد8، ط 1، أكتوبر 2002.
4. محمد عابد الجابري: مجلة مواقف، العدد 16، ط 1، يونيو 2003.
5. عبد الوهاب المسيري: مجلة المعرفة، العدد : 5. الصادرة في: 2008/05/19

خامسا: مواقع انترنت:

www.anfasse.org

www.arabphilosophers.com/arabic/aphilosophers/contemporary/abdallah%20laroui/html.

www.arabphilosophers.com/arabic/aphilosophers/contemporary-names/muhammad Arakoun.

www.langue-arab.fr/spip.php?partiele1470.

www.nashiri.net

www.saaid.net

www.slamweb.net.

فهرس الموضوعات

فهرس الصفحة